# 韩国哲学史

（中）

韩国哲学会 编

社会科学文献出版社

北京大学韩国学研究中心韩国学丛书

# 韩国哲学史

## （中 卷）

韩国哲学会编

龚荣仙 译

社会科学文献出版社

大宇学术财团支援刊行

# 历任编辑委员

## （按韩国语字母顺序）

**第13任　金泰吉会长任期**（1974年5月—1977年6月）

发起委员：金泰吉，李奎浩，李乙浩，千玉焕，李楠永

评 议 员：金泰吉，金忠烈，金炯孝，朴钟鸿，苏光熙，
李楠永，李相殷

实务委员：金忠烈，金炯孝，苏光熙，李楠永

编辑委员：高亨坤，金忠烈，金泰吉，朴钟鸿，柳承国，
李奎浩，李楠永，李相殷，李乙浩

**第14任　李奎浩会长任期**（1977年6月—1979年6月）

编辑委员长：李奎浩

常任编辑委员：李楠永，徐用和

编 辑 委 员：高亨坤，金泰吉，裴宗镐，苏光熙，申一澈，
刘明鍾，柳承国，尹丝淳，李乙浩

责 任 编 委：金淙镐，金忠烈，韩端锡，姜声渭，金丽寿，
金炯孝，孙凤镐，李英浩

**第15任　李钟厚会长任期**（1979年6月—1981年6月）

常任编委：琴章泰，徐用和，李楠永

编辑委员：高亨坤，金泰吉，金炯孝，裴宗镐，申一澈，
刘明钟，尹丝淳，李乙浩

责任编委：李钟厚，姜声渭，金三龙，车仁锡，朴东焕，
苏兴烈，李明贤，李英浩，秦教勋

**第16任　尹明老会长任期**（1981年6月—1983年6月）

编辑委员长：李楠永

常任编委：琴章泰，徐用和

编辑委员：高亨坤，金泰吉，金炯孝，裴宗镐，申一澈，刘明钟，尹丝淳，李乙浩。

责任编委：尹明老，姜声渭，金炳宇，朴东焕，朴琮炫，苏兴烈，孙凤镐，李明贤

**第17任　申一澈会长任期**（1983年6月—1985年6月）

编辑委员长：李楠永

常任编委：琴章泰，徐用和

编辑委员：高亨坤，金泰吉，金炯孝，裴宗镐，刘明钟，李乙浩

责任编委：申一澈，苏兴烈，柳俊秀，赵熙荣，朴焕植，尹丝淳，李初植，崔道熙

**第18任　韩荃淑会长任期**（1985年6月—1987年6月）

编辑委员长：李楠永

常任编委：琴章泰，徐用和

编辑委员：高亨坤，金泰吉，金炯孝，裴宗镐，申一澈，刘明钟，尹丝淳，李乙浩

责任编委：韩荃淑，金熔贞，柳炳德，河永晰，金荣振，李三悦，李汉龟，秦教勋

# 执 笔 者

| 篇章 | 题目 | 执笔者 |
| --- | --- | --- |
| 第一篇 | 古代神话表现的韩国人的哲学思维 | 金炯孝 |
| 第二篇 | 三国时代的哲学思想 | 李乙浩 |
| 第三篇 | 统一新罗时代的风流思想 | 柳炳德 |
| 第四篇 | 统一新罗时代的佛教思想 | 李其永 |
| 第五篇 | 统一新罗时代的道家思想 | 车柱环 |
| 第六篇 | 统一新罗时代的儒教思想 | 李楠永 |
| 第七篇 | 高丽时代的佛教思想 | 蔡洙翰 |
| 第八篇 | 高丽的风水图谶思想 | 裴宗镐 |
| 第九篇 | 高丽前期的儒学思想 | 裴宗镐 |
| 第十篇 | 高丽后期性理学的引进和吸收 | 尹丝淳 |
| 第十一篇 | 朝鲜初期性理学的开展 | 尹丝淳 |
| 第十二篇 | 朝鲜中期的性理学说（1） | |
| 第一章 | 徐敬德的哲学思想 | 李楠永 |
| 第二章 | 李彦迪的哲学思想 | 柳正东 |
| 第三章 | 李滉的哲学思想 | 柳正东 |
| 第四章 | 李珥的哲学思想 | 裴宗镐 |
| 第十三篇 | 朝鲜中期的性理学说（2） | 金吉焕 |
| 第十四篇 | 朝鲜前期的佛教哲学思想 | 徐景洙 |
| 第十五篇 | 朝鲜朝道家哲学思想 | 宋恒龙 |
| 第十六篇 | 朝鲜朝的阳明学及其发展 | 刘明钟 |
| 第十七篇 | 朝鲜朝后期的实学思想（第一——五章） | 琴章泰 |

# 前　　言

本学会将《韩国哲学史》的刊行作为学会的工作计划，是始自第13届金泰吉会长时，即1974年的夏季。在该年7月5日，为此工作而特别成立了评议员会（7人），会上正式将这一刊行工作确定为学会的工作。为此，会长们出面广泛谋求财政上的资助。另一方面，由4人组成的实务委员着手制订编写《韩国哲学史》的具体计划。1975年5月，文教部和韩国文化艺术振兴院决定提供预先申请的研究补助费和出版补助费，于是，使得这一工作步入正轨。该年5月15日，正式召开了为期9天的韩国哲学史编辑委员会会议。

经过反复讨论的结果，大家认为，为了更加完善地著述《韩国哲学史》，尽管在此期间尚有许多其它研究工作要做，但仍应投入力量研究其中的薄弱环节，先行做好基础的研究工作，并决定先刊行《韩国哲学研究》上、下卷，而后再刊行《韩国哲学史》上、下卷共四卷。

这一刊行工作得到六堂崔南善先生创立的历史悠久的东明社当时社长崔汉雄先生的深刻理解，于是，在1975年12月正式签约；本来计划在东明社创立70周年的1977年，以一帙四卷同时出版，但是，后于该年4月首先刊行了《韩国哲学研究》上卷，下卷由于分量过重，分为中、下两卷，于1978年9月刊行。

此书的上卷出版后，即以此为基础，在下一届李奎浩会长主持下，于1977年6月20日，为刊行《韩国哲学史》上卷，编辑委员会完成了目录选定和执笔者的选入工作，并于1977年7月30日召集了执笔者会议，从此正式进入哲学史的编写阶段。大约

一年后，又先后出刊了《韩国哲学研究》中、下卷，1978年7月15日，编辑委员会对《韩国哲学史》中、下卷作了目录选定、执笔者选入的工作，并于8月11日召开了执笔者、编辑委员联合会议，又正式进入了编写中、下卷的阶段。

但是，《韩国哲学史》的编写工作与原来编写《韩国哲学研究》时相比，确实感到迟迟难进。从最初计划时算起，经过13年后的今天，才刊出《韩国哲学史》上、中、下卷。这一期间，学会换了6届会长，为了出版《韩国哲学研究》三卷书，整个5年期间先后动员了48位学者参加(各个主题论文按二位学者参加评论计算)，而为编写《韩国哲学史》，就延续了10年时间，动员了19位学者参加，这也是最后计算的，因为这里还有其它各种情况，例如，开始虽接受了任务，尔后并未能参加撰述工作，或是由于种种原因，原来已执笔的原稿未能选用，不得不用其它专家来代替等等。

编写时间漫长，自应结出更加丰硕的果实，但实际仍感到有不少未恰之处。当然，作为学会来说，应该说是最大限度集中了哲学界的代表，请大家尽力编好这部作品。现在，著作既已刊行，敬请各位识者多加指正。而作为学会希望能够寻求在这块土地上第一次编出《韩国哲学史》的意义。它不是为作品的完成而感到自负，而它内含的意义是为今后研究韩国哲学奠定了基础。

所谓韩国哲学史，是指在韩国土地上韩国人昔日开始形成的哲学研究及其产生的历史。该哲学史与其说是由这块土地创造的某种固有思想与各该时期外来思想相接相琢而成的历史，还不如说是汇集东西洋的各种思想，不断使我们的意识形态和思想倾向更为牢固发展的历史。5千年的漫长岁月，出现了儒教、佛教、道教等各种不同的思想，我们为写这一历史，虽委托各该方面的许多专家学者参加执笔工作，但仍难以避免由于共同执笔而必然会带来的一些不足。关于各种土俗思想和宗教思想中，究竟哪些是哲学思想的根本概念问题，我们且置勿论，就是我们执笔者全体

亦难做到以一种统一的方法论去进行共同研究，进而对各种思想和各个时期的历史的联结也几乎难以考虑周到。因此，这一部《韩国哲学史》同为编写作准备的《韩国哲学研究》类似，免不了给人还未脱离一种论文集领域的感觉。尤其是这部《韩国哲学史》，现代部分决定写到太平洋战争结束的1945年8月15日止，因此，从年代上继续补写完毕，是绝对需要的。

原来，历史经常是需要重新写或改写的。尤其是我们，非常希望对近来外来思想不停留在训诂和解释上，而应创出自身的哲学。这就要求我们对自己的传统思想尽快地去整理。这部《韩国哲学史》只不过是为适应这种要求而进行的准备。

我们认为尚有许多不合适的地方，但却是一项很有意义的工作；在这一工作中，如果没有深刻的理解和物质精神两方面的帮助，也是难以完成的。对此，谨向文教部、韩国文化艺术振兴院、产学财团及峨山财团给予财政上的支援，表示深切感谢，同时，对东明社经过漫长的等待终于完刊亦表谢忱。

还要借此机会，谨向金泰吉、李奎浩、李钟厚、尹明老、申一澈历代会长和最初策划时的发起委员、评议员、实务委员以及历任编辑委员表示感谢。只有最初担任评议员或编辑委员并对工作给予积极支持的朴钟鸿、李相殷两位先生和最初担任发起委员并积极活动的千玉焕先生以及负责执笔朝鲜朝性理学部分和佛教哲学思想的柳正东、徐景洙两位先生，没有最后看到这部书的出版而辞世。我们谨将《韩国哲学史》一书敬呈他们的灵前。

最后要特别提出，李楠永先生从开始到结束，对这一耗时长久的工作，均给予热心帮助，为使工作圆满结束而尽心尽力，对此，我们向他表示感谢；同时，亦要向在李先生渡美期间，负责干事工作的徐用和先生表示感谢。

韩国哲学会会长

韩荃淑

1987年3月

# 目　录

## 中　卷

### 第八篇　高丽的风水图谶思想

# 第九篇　高丽前期的儒学思想



# 第十篇　高丽后期性理学的引进和吸收



# 第十一篇　朝鲜初期性理学的开展

## 第十二篇　朝鲜中期的性理学说（1）

## 第十三篇 朝鲜中期的性理学说（2）

## 第十四篇　朝鲜前期的佛教哲学思想

## 第十五篇　朝鲜朝的道家哲学思想

# 第八篇　高丽的风水图谶思想

## 第一章　风水思想和图谶思想

### 一、风水说及其由来

自古以来，一说风水就认为指的是研究地理，即地形的道理。所谓地理，就是观察地貌并研究它对人类产生的某种影响，也可以叫做地相学，或相地学，这就好像是给人看相来判断人的性格或命运一样。然而，这里所说的地理，不同于今天我们研究的地理学。而是通过地形，运用其内部所蕴含的形而上学的原理，来判断其对人类产生的吉凶祸福。

那么，一般所说的风水地理的风水是什么意思呢？对此，后面会详加说明，为了弄清楚其概念，所以先从结论谈起。

地，可以概括为山和水，地理学的基本原则认为山是静止的，水是流动的。山水的意思是动静，而且，动静是形容气的，也叫做阴阳动静。阴阳指的是阴气和阳气，阴阳，即把一气分为阴和阳，一气指的是阴气和阳气的源体。朱子说："二气之分，实一气之运。"[①]。阴和阳因为是一气的屈伸（屈为阴，伸为阳）因而，程伊川说："阴阳无始。"又因阴阳终为动静之气，所以把气之动静叫做阴阳，且动和静也是无始无端，因而也叫动静无端。地是气之凝聚而成，对此，朱子把气之性能说成是"能凝聚"，把天地视

---

① 《朱子语类·中庸》。

为气化。朱子又说："天以阴阳五行生化万物，气为形体，并赋予理。"看来，天地和万物都是气化而成。其气虽然是凝聚成形体，但又贯通在形体之中。所以，天、地和万物均作为有形的存在而互不相同。其贯通于各不相同的有形体之中的气的性质也不一样。具体举例来说，贯通人体内的气和贯通松树内的气就不同。而且，同样是人，也各不相同。这在人性论中称为气质之性，表现为各人各样。同样，天地之气也互不相同，《吕氏春秋》中说："天气下降，地气上升。"这里，天气视为阳气，地气视为阴气，是从天阳地阴的角度上说的。从自然科学的角度来说，天气相当于宇宙线，地气则相当于辐射线。把这种天气和地气的化合叫做"天地氤蕴"，由于天地氤蕴之气力，才能万物化醇。《周易》系辞中如是说，由于充满天地（空间）的气的不断生生变化，地中的气才能经常运行，其运行又按照不同的地形而产生差异。

地内运行的气叫内气。内气发呼地上就变成外气，内气和外气融为一体，才使万物滋长繁衍。然而，由于气有浓厚和稀薄，旺盛和衰弱的差别，所以，不能认为万物一律浴于同样的生气。据汉代流传的《青乌经》的仙书记载，"地有佳气，随土所起，山有吉气，因方所主。"意思是说，土地的方和位不同，会有不同的佳气或吉气。所谓不同，是说有无佳吉气。这里需要地理学家的地理研究。在现代的科学中，人们常说的什么大气污染呀，公害呀，可以说就是和现在所说的佳吉气截然相反的元恶气。人是气化的产物，又是在气中栖息的存在。然而，气是相互感应的。对此，地理学家们认为如果祖先的骸骨得到地下的生气（佳吉气）而凝聚，那么就会和与其同一气的子孙之气相互感应，从而子孙就会吉利。如果人能离开公害地区，迁入清静的环境生活，那么不仅身体，精神都会得到清静之气，身心也会得到清静。地家书将其称为气感应。然而，地理学说的所谓气感应的气，如前所述，不仅是物质的，同时也是精神的。我想，如果知道气之原体是物心的根源，那么一切都会理解。尤其是气感的吉凶就不认为仅仅是物理（事实

的）现象，而应该是有价值的。这里所说的价值，如果考虑人生的寿、富、贵等，那么不仅阳宅的气感，当然阴宅的气感也包括在其范畴之内。不过，还有一个应考虑的是对气感应的问题。气感和气应的系数应该符合。这里因为有复杂、繁锁的因果法则，所以地理学家们不仅将其作物理统计，也做社会的、历史的统计，因此，这种方法论是同时活用形而上学的演绎法和形而下学的归纳法。

问题是什么样的地方才有佳吉气呢。地家书里说，一般说来是能藏风聚气的地方。所谓藏风就是气运不外泄。郭璞的《葬书》中说，“气乘风则散”，所以主张防止佳吉气的失散。这样就要有稠密的山来环抱。意思是山能藏风聚气。

而且，地形有高低、屈曲，除了山以外，还有流水，水从形局之内向形局之外流动，就会使形局内的气也同时流出去。地理学把得水和得破相提并论。这里也有各种水不同的法则。

能藏风聚气，就能挡风，就能得水，所以说藏风得水，《锦囊经》（郭璞的《葬书》）[①] 中说，“气乘风则散，界水则止”为了不使形局之内的气运失散，周围就要有藏风的山来环绕。为了不使水把形局内的气运携流而去，就得管理好水。即，不能藏风得水，气就会乘风而散，所以周围如有某一处防卫空虚，没有护卫我的山，风就进进出出，形局内的佳吉气就朝那边泻流出去。所谓界水而止，就是形局内的水是由很多条山涧的溪流汇合而成，再流向低处，其形局看作是一个小单位。其形局内的一切水汇合而流的地方叫做界，那么，就是指的界于形局内的水和形局外的水之间的地方。因而，其水是界水，就能留止形局内的佳吉气不外泄，即所谓界水则止。形局内的水初汇之处叫得水，其水之界叫得破。将穴处作为基点，水最初积聚之处叫内得，流水初见之处叫外得，

① 《锦囊经》中有“气乘风则散，界水则止”、“古人聚之使不散（藏风），行之使有止，故谓之风水”、“水藏八风、内秘五行”、“气者水之母”。

把界水叫做破。水的出口之初叫内破，虽被山遮挡，但界于形局的内水和外水之间的地方叫外破。且得水和得破的方位用 12 胞胎法来看，得水之方位叫吉方位，得破之方位叫凶方位。不能颠倒，才有了风水一说。

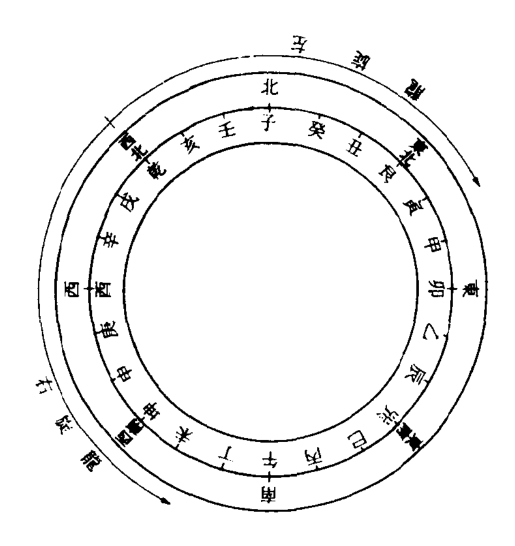
如上所述，山和水的布局应当合理。风和山形与位置有关，所以风水归根到底，就是山水。山水由于把气的动静具体化了，所以风水与阴阳（动静）的意思相通。

上面所说的藏风得水，或藏风聚气，是风水地理学中一般的格局，以此为基准，才能谈论无数的变格。因为地形随着方和位的不同而千变万化。因而历来这方面的专家的说法也多种多样。

在风水说中，把山水回抱、四神具备之地看作是上吉之地。山水回抱也叫做山太极，水太极。看看太极图，尤其是我们的太极旗，就会看到赤阳和黑阴相环抱，阴阳形成一体。我们把这种山脉和水流相抱环绕之地叫做山太极，水太极，或山水回抱。如果把某形局看成是一个独立的世界，山左旋，水环山右转，就是形成山水回抱一体之地了。这种形势被看成上吉之形势。然而，更好的形势要求四神具备必要的条件。这里所说的四神，不是指的乾、坤、艮、巽四胎之四神，而是青龙（东方）、白虎（西方）、朱雀（南方）、玄武（北方）四种神。这里所说的东、西、南、北之青龙、白虎、朱雀、玄武四种，虽说是正格，但以怎样的座向为基点呢？是左青龙，右白虎，前朱雀，后玄武。《锦囊经》中说，“夫葬，以左为青龙，右为白虎，前为朱雀，后为玄武”就是这个意思。此四神不仅适用于阴宅，也同样适用于宫宅、都邑等阳宅。此四神之兽名，在天文史上也一样。主要是应取以定穴（基点）为中心，东、西、南、北四神守护其中的形势。《锦囊经》又说，“玄武垂头，朱雀翔舞，青龙蜿蜒，白虎蹲踞“，玄武垂头，意为玄武方向的山脉走向，一旦形成某一形局，就在那里停定（垂头），在其左边的支脉即青龙，弯曲若蜿蜒，回抱中央定穴，右边的白虎蹲踞，也守护定穴，前朱雀朝定穴翩翩起舞。

下面谈谈龙脉，风水说认为山脉似龙蜿蜒，龙，即龙脉。那么，龙脉又是怎样的呢？山脉的大致走向是从高山开始蜿蜒，形成高低、屈曲之起伏。然而，如果用指南针来测量其高低和屈曲，则是各种各样。指南针作为罗盘，把 360 度分成 24 等份，配以 10 干 12 支定位。以五行法来看，戊己是中央（土），所以没有防卫。因而从 10 干中去掉戊和己，8 干加 12 支就成了 20。在这里配上乾、坤、艮、巽，便定位成 24 方位。汉代流传的著作有《青乌经》，不是《青乌经》1 卷，我想，这本《青乌经》是不是中国战国时代的五个隐君子之一青乌子的著作。《青乌经》据说有 12 卷，在第一卷玄妙内经龙法中，子、午、卯、酉是通天之四门，乾、坤、艮、巽是立地之四柱。所以说，只为天理，而难为天机之度巡，只为地理，而难为地势之变幻，即把东、西、南、北之四方，称为子、午、卯、酉，统称为四正。

龙朝正的（正东、正西、正南、正北）方向走势，作为细脉则下降，像门一样虚空，所以把子、午、卯、酉称为通天之四门。当龙的走向是乾、坤、艮、巽的方向时，就巍然屹立。所以把乾、坤、艮、巽四胎称为立地之四柱。所以说乾、坤、艮、巽四胎和子、午、卯、酉四正的相貌相违。“乾、坤、艮、巽四胎，每年复生一寸，天之下皆为峰而不平，子、午、卯、酉四正，每年低残一寸，天之下皆为腰而细项”。即乾、坤、艮、巽四胎高耸为峰，子、午、卯、酉四正降低为细腰。此外，繁琐难解之处颇多，在此省略不谈，行龙由于阴胎和阳胎的交媾才成为生龙，其生龙也得具备八字。所以《青乌经》里说，“生，不过阴阳内，交，不过八字内”。请参考下面的图：




乾巽为阳始
坤艮为阴始
左旋龙，必须具备
乾亥壬子癸丑艮寅
之八字
右旋龙，必须具备
乾戌辛酉庚申坤未
之八字

下面是阴宅，即陵墓里圹中的位置和座向的最重要的部分，其位置叫做穴，关于穴，须把窝、钳、乳、突四象作为穴形的条件，此穴形也有正格和变格，把四象的正变格加起来，就有几百种穴形。然而，一般简略为窝、钳、乳、突四象之穴形，但其四象穴以外，还有萌芽，节泡之二穴形。把以上六个穴形再配合五星体，各星体又分为正体，侧胎、平面等三部分。正穴一旦形成，乘金、相水、印木、穴土之四项必须完备。

以上概述了龙和穴之关系，重要的是龙要真龙，穴要真穴。所以无论什么地家书都最强调龙真穴的。通俗的说，先师们虽然主张左青龙，右白虎为上，再加上得水和得破如果合法，就是名山，但是，这种主张说明只知形局而不知龙脉。相反，只主张龙势的雄伟，误认为雄伟就是有穴的形局，或者就是龙和穴的配合了，这说明不懂穴。所以，《青乌经》中说，“后长死而前生，龙则假而穴生，尸虽安而孙亡，后长生而前死，尸虽凶而孙兴“。后长是龙，前为穴版，龙和穴，更重视龙。总之，龙真穴的才完整。

除上述以外，重要的还有砂格论，所谓砂格，是指护卫局版

的周围的一切形体。这里的问题既多又复杂。

以上主要说的是陵墓（阴宅），这些法则不妨也可以用于宫室（阳宅），或都邑的选址，乃至军事作战，同样适用。然而，风水地理说从现在的自然科学角度来看却认为是迷信。但是，唐代著名的名师白云张约对风水地理术论述如下，可供我们参考："学术十年不识龙脉，行地十年不识曜诀，迁坟十年不定穴法，积三十年之智，而后得师，更十年，从学而后尽术，以四十年之久而仅明，地理不亦难乎"[1]，意思是风水地理乃难中之难矣。历来就有天文易而地理难之说。似张约这样的名师也说积四十年之功，可见精通地理之难。

上述风水地理学，尚未表明从何时开始，根据一般史学家的见解，在《四库全书总目·术数类2葬书条》中，似乎是以引证"其术盛于东晋以后"来说明源于后汉时代。且将晋代的郭璞（传说曾著《葬书》）看作是地理说的祖宗。但是，更消极地来看，战国时代末，黄石公把《青素经》传给张子房（良），从而子房才有了用自卜寿藏占卜徐州子房山的云中仙座形，风水说之由来似乎是很久以前的事情。《周易·系辞传》中的"地之宜"当然是选择适合人的生活条件的地方，但这里的地之宜还包括政治、经济、军事等问题，进而还包括考虑郡邑、宫室等。不过，到了高丽一代，好像风水说和图谶说具有不可分的关系。其实，风水地理说和图谶说，即谶讳说毫无关系。所以明朝的徐善继兄弟纂述的《人子须知》[2]卷7的2堪与宗旨，批判汉代的谶讳说是忽略了义理。作为地学的关键，举出三昧，即列举"峦头天星之说、正针缝针之辩、诸家五行之用"等，然后对其三种进行喋喋利口、吵嚷不休的争论，最终无定论。其结果，说不过是教外别传的秘传。

那么，地理说是什么时候传入我国的呢，人们往往把新罗末

---

① 杨筠松：《玉髓经》。

② 原名是《人子须知资孝地理心学统宗》。

期的佛僧道诜看作是我国风水家的鼻祖，还传说道诜曾随唐禅师一行学习风水地理说。然而，唐禅师一行大约是道诜200年前的人，彼此根本无从照面，此一说纯属虚传。而且，在道诜以前的三国时代就好像已经传入了。只不过道诜作为佛僧，精通风水地理学，根据图谶的形式，提倡地理衰旺说、地理顺逆说及寺塔裨补说而已，这不仅一度支配过高丽一代的思想，而且也极大地影响过朝鲜朝的思想。

**二、图谶说及其由来**

所谓图谶，就是用文字或口述来表示对未来的预言。图和谶的意思几近相同，但图就像图书、图画，脱离事实和实物，以某种程度抽象的含蓄表示其特征；而谶则用隐微的言词来预言或暗示未来之事。

图谶也说成图讳，谶讳。根据神托或天启还有梦兆、天文卜巫等，以神秘的象征性表示未来，使人们从国家的易姓革命或外忧内患的时局中转移视线，为自己带来各种利益。因而，可以按照政治运动，或民众运动（社会革新）的指导者的意图，进行人为的编造。这种图谶原来虽属于宗教的性质，但在中国或韩国，则政治因素更多。一般对民间未来的预示，即所谓卜巫、观相、占星等，均不包括在图谶之中。一般说的神托，作为神的音信，有口报、耳报、笔报等三报。口报，即以某种特殊的精神状态，通神的时候，用神意说话。耳报是用耳听知神的音信。笔报是用文字或图画表示神意。然而，这里所说的图谶，我想作为对国家范围的神托而言是从非常高层次的接神表示出来的神音更恰如其份。除了这种接神的神托以外，还根据梦兆、符瑞或天文、卜巫等，进行夸大解释，从而成为涉及到国家的图谶。因而，把图或谶标榜为天意的（神意的）、自然的表现。甚至把人为制造的表现也拿来装做好像是天意的、自然的一样，这在中国或韩国大多以文字来表示，在我们韩国，还叫做秘诀、秘记、秘词或叫做诀。尤其是汉文字，因其构成是会意文字，文字里还包含着奥义，或以

破字的形式来表现。

谶讳说在中国虽说是盛行于两汉时代，但比这更早的还有《史记》里说的秦谶，其谶字也写成策字。谶和策的含意几乎一样，都是神托、梦兆、符谶等意思。重要的是所谓谶，不过是用隐秘的语言或文字，来预言或暗示未来。图，和《周易》的河图洛书相通，汉儒们把河图与八卦联系起来解释。在儒家经典以外也谈到了图，《墨子·非攻篇》的所谓河出讳图，或《史记·秦本纪·始皇三十二年条》中，燕人庐生把录图书上奏为鬼神事，说“亡秦者胡也”，这里的录图等，都是图谶之图的意思，到了后世，也把录图叫作图录。

那么，在我国图谶又从何时起盛行的呢，我国很早以前就有了发达的占星术，随之便有了占梦、巫卜等征验思想。但是，中国式的图谶恐怕从三国时代才流行。中国梁武帝很推崇僧侣图谶家宝志，据说，高句丽曾把棉帽送去供养宝志[①]。我想，恐怕也受到了其图谶术书的影响。在高句丽末期，道教和图谶思想结合，从把平壤城赞美为龙堰堵或千年宝藏堵的传说来看，似乎道教和秘记互不可分。虽传说百济就有了图谶，但不知详情。在统一新罗末叶流传的崔致远的“皓岭松青，鸡林叶黄”曾广为流传，尤其是结合风水说和图谶说的佛僧道诜的地理图谶说，通过高丽一代受到了极大的影响。

那么，想想看，为什么风水地理说和图谶说能很好地结合呢？我想，图谶作为一种预言，正在形成宗教的基础。神托或天启(神的启示)，作为宗教的接神把神的音信用口、耳、笔之三报来表示，可以看作口报是方言，耳报是音信，笔报是象征。不过，从低级而又狭窄的角度来看，对个人未来事的预言者是巫婆，从高级而又宽广的角度来看，就是预言国家的未来事，尤其是历数和气运。另一方面，《周易》的河图洛书也和天文历数相结合，占卜

---

① 参见《南史·陶弘景传》。

国家之未来事，尤其是易姓革命或社会的大变动。因而图谶家们主要是用神托或占卜来预言大的问题，即关于历数气运、符命的神秘之事。当然，其中也不乏人为制造的，既不会神托也不会占卜的人。而且风水地理说也起始于个人的阴宅（陵墓）进而用于宫室、都邑之地气的吉凶，这与天文历数相结合而涉及到历运说。通俗地说，可以看作是按照天地之运行，来支配人的生活。这里强调的是自然的必然。但是，我认为对于人来说，当为之事可以摆脱其必然。就是想摆脱自然的造化（必然），这就叫脱造化。道教主张的靠丹法修炼把有限的寿命延长的神仙说也一样，都是脱造化的思想。在国家的历运（历数，气运）中，也讲究摆脱其自然之必然。[1] 这里可以看出风水地理说和图谶思想的密切关系。

---

① 参见"追至东晋间，生景纯，发为葬书，日葬乘生气，曰山有四势，气从八方，曰土圭测其方位，玉尺度其远迩，皆妙参造化，默夺神功，惜被两汉删订迷真"（《人子须知》卷 7）。

# 第二章　高丽初期的风水图谶思想

## 一、高丽太祖和风水图谶说

### 1、在训要中出现的风水图谶说

如前所述，新罗末崔致远的谶句可以看作是预言高丽和新罗之兴亡交替，暂不提其谶句和崔致远的关系如何，这种图谶流传于朝廷的交替期，无论中国还是韩国，都是常见之事。而且，附之对开国创业者的种种怪异的神话，从以往历史的角度来看，也很普通。对高丽王建太祖也无例外，据《高丽史》卷头世系中引用的金宽毅的《编年通录》，新罗的风水家监干八元和桐里山祖师道诜二人曾先后来到开城松岳，观看其地势的绝胜，预言将要统一三韩的太祖之诞生。尤其是道诜，曾和王建太祖的父亲龙建一起，登临浩岭，探求山水之脉，观察天文和时数，"金宽毅编年通录云……时新罗监干八元，善风水，到扶苏郡，郡在扶苏山北，见上形胜而童，告康忠曰，若移郡山南植松，使不露岩石，则统合三韩者出矣。……世祖（王建父）居松岳旧第有年，又欲创新第于其南，即延庆宫奉元殿基也，时桐里山祖师道诜，入唐得一行地理法而还，登白头山至浩岭，见世祖新构第……遂与登浩岭，究山水之脉，上观天文，下察时数，曰此地脉，自壬方白头山水母木干，来落马头明堂，君又水命，宜从水之大数，作宇六六为三十六区，则符应天地之大数，明年必生圣子，宜名曰王建，因作实封，题其外云，谨奉书百拜，献书于未来统合三韩之主，大原君子足下"①。此说因系创业之传说，虽不甚可信，但我们看，还

① 参见《高丽史·高丽世系》。

是符合风水地理说和图谶说的。

又因王建三十岁时，梦中曾登临九层金塔，此梦兆即预示将要登基之征兆。又四十二岁（太祖即位元年）时，铁圆市中出现的古镜谶即便是拥护太祖之派系的人为编造，但从王建作为太祖登基正如古镜谶文来看，此谶书又不似偶然。

由于王建具有创业太祖之人品和威德，且又坚强努力，才完成了统三之大业。这里，应看到其精神支柱比什么作用都大。他的努力，不仅涉及政治，也涉及思想信仰，并以此为基础。他早就深信佛教，相信法力，喜欢风水说，相信地力，也对传统的土俗信仰深表关心。这是他所以支撑全经纶的原因，其实，他的处世并非经常如此，但可以举出最具代表性的、他为百年后嗣所著述的信书训要。

信书起着训要前文的作用，训要有 10 条，关于太祖的风水图谶之信仰思想在第 2 条、第 5 条、第 6 条、第 8 条里有，关于佛教的信仰思想在第 1 条、第 2 条、第 6 条里。

第 1 条是我国家大业，必受诸佛护卫，因而开创粉修禅、教两寺院，国家依赖佛教寺院作为训示祈祷国家之福利的地方，叫做裨补寺。

第 2 条是训示太祖作为裨补寺而开创的地方，都是道诜推算、占卜山水之顺逆的地方。那里虽具有裨补高丽国基之地力，但是，如果无视这点，随意在道诜推断的地点以外建立寺院，那么，那里反而会损薄地德（地力），国家基业将不久于世。因而后世的国王、公候、后妃、朝臣等倘若各自称为愿堂而增创寺院，将是极大的忧虑。新罗末期，争相营造浮屠（寺院），损衰了地德，终于导致了国家的灭亡，这是应该记取的教训。从这里我们可以看到法力和地力结合的思想。通俗的说，建造寺院要符合山水的顺逆才能发挥其地力，才能作为本钱。所谓山水的顺逆，指的是某版局有山环水绕才为顺，反之为逆，这时的版局不言而喻指的是那时的王都开京。

第5条是按照三韩山川的阴佑(地气),才完成了统一之大业;西京(平壤)因水德调顺,是半岛地脉之根本,万代大业(首都)之地,理当在子、午、卯、酉4仲年巡驻,经百日,遂国家王业才得安宁。这就是说,第1条的国家大业应蒙受诸佛护卫之力,再加上半岛山川之地力的阴助,才完成了统一,这与太祖十五年下喻群臣所讲的“近来西京完葺,大举移民,冯资于地力,平定三韩,以期将来在此建都”之话相符,可见太祖重视山川的阴佑和平壤的地力,这对以后的历代国王都产生了巨大的影响。

我想,作为太祖,如此信仰佛教,将其视为国家大业之护卫力,并相信山川之地力的阴佑乃统一大业之力,从而供养、冀凭诸佛,景仰并祈祷山川诸神,即天灵五岳和大川神龙等赐福,是理所当然之事。所以在第6条里说:“朕诚望之事在于燃灯和八关。燃灯是事佛,八关是敬天灵、五岳、名山大川之龙神,”而且定要实行。然而,这里还有一点应该留意的是,关于三韩山川之阴佑和八关,所谓山川之阴佑,指的是风水地理说;八关会的天灵及五岳,以及名山大川之龙神的祈祝,则是土俗之信仰(从某种意义上说是道教的)。正如前面风水说中所阐述的那样,风水地理说和图谶说本来就是互不相容的。风水地理说中所说的气,由于气感应而产生吉凶祸福,图谶说,原指神托或神启听到神的音信,即用图表示出来。然而,神的音信,因为是在特殊的精神状态下得到并转达神启,所以从土俗的信仰来看,祈祝天灵(天地之神灵,玉皇上帝,最高神或唯一神)或五岳名山之山神,大川之龙神等赐予福利,所以是宗教的性质。再者,风水地理说中的气感应,有某种物理学的性质,在八关会行使的土俗的祝愿也是某种宗教的性质。然而,从阴阳论来看鬼神(灵魂)是二气之良能,天之气是天神,地之气是地灵,人之气是人鬼。那么这时的气,就是自然科学的表示,神、灵、鬼则是宗教的表示。

在下面第8条,其中有关山水之顺逆的例子谈到了湖南的山水势。“车岘(车岭山脉)以南,公州江(锦江)以外,山形和地

势互成背逆而不同，人心也那样。其下面州郡之人，倘若参与国政和王亲国戚通婚，掌管国政的话，或者使国家动乱，或者饮恨积怨掀起动乱……虽是良民，亦不能令其当官。”简言之，车岭山脉和锦江以南的山水形势，把开京作为中心来看，因是背逆之势，其地方的人心也有背逆性。录用他们为官便背叛高丽王朝，所以虽是良民，亦不可使其为官。当然，新附的后百济人之中也有饮恨积怨的，但如果把其他所有的人都说成是有背逆心也似乎太过分。其实，不知这种观念是否就是从过去因袭而来的地理说。

从现在锦江以南的忠清南道和全罗南北道来看，其山水形势并不是回抱开京，相反成背走之势。尤其是锦江，发源于全北和庆南的分界线六十岭，而逆流 300 里，进入忠北，再西折，经过公州的北部流向西南，形成进入群山大海的一大反弓形。那里的确对其以北，特别是开京形成了反弓水，所以，无疑就是训要的所谓山形地势的并趋背逆。再看看其地方的山水，蟾津江流向东南，荣山江流向西南，而且万顷江和东津江都西流入西海。所以星湖李瀷（1578—1624）说，这四江之形势就如散发四下。照他的说法，我们半岛的山脉从白头山起，向西南逶迤，因而水流也随山而转。李瀷对岭南和湖南地理上的优劣论述如下：

“我国山脉，自白头迤西迤南，至头流为全罗庆尚两道之界，水自太白山潢池南注为洛东江。沿东海有山隔海，头流之支又东走，众水一一合流，至金海东莱之间入海。故其风声气习萃聚不涣，古俗犹存，名贤辈出，为一国之最。而大小白之下，礼安之间为堂奥，他日邦家有事，终必赖之也。全罗一道之水，其无等以东之水（蟾津江），皆东流入海，以西之水（荣山江），皆南流入海。全州以西之水（万顷江和东津江）皆西流入海，其德裕山以北之水（锦江），皆北流汇于锦江，比如散发四下，不成局，而此所以才德罕出，人风诳狡，

士大夫不可为依归，不但逆于车岭以北也”。[1]

我想，地家书中，把某一版局的所在说成是山尽水会处，就必须是行龙均去而山尽，以版局为中心，周围有群山环抱。水流也随群山回抱而汇聚于中心版局。这样的地方就叫做山尽水会处。《葬书》把这叫做山来水回。反之，山脉垂头，即不是静止，水也不聚，这叫山囚水流，若成山囚水流之地，山水之气运不聚，此地便不可取。所谓山囚，因山不成垂头之势，水也随之不聚。然而，李瀷的所谓散发四下，是说从湖南一带形成一个版局来看，蟾津江、荣山江、万顷江、东津江，各自流向东、南、西方，注入南海和西海，好像头发向四面八方飞散，四条江均向下流，所以把湖南版局比喻为散发四下。因之，湖南地方才德稀少，人情诳妄狡猾。但是，李瀷对于岭南版局的见解却与此相反。白头山之余脉向西南逶迤伸展，到智异山而止，太白山脉向东海延伸到东莱，智异山的支脉东走，中间有洛东江，支流均汇入洛东江，经过金海和东莱之间注入大海，形成一个完整的版局。起风声气息萃聚而不涣漏，所以古俗依然保留，是半岛中名贤辈出的最好地方。尤其大小白之下和礼安之间，又是其中最好的堂奥。

李瀷的见解虽说很有意思，但是，现在如果把高丽时代的开京当作堂奥来看，对于湖南和岭南之形局，则另有别议。即把开京作为中心来看，不仅锦江以南的湖南形势成背走，而且鸟岭、竹岭以南的形势对开京也成背走之势。因而，在高丽时代，岭南的大动脉洛东江，湖南的蟾津江、龙津江（荣山江）一起，被看做是南方的三大背流水。“黄山江（梁山）与务安之龙津（荣山江），光阳之蟾津，称为背流三大江水“[2]，“高丽以务安之龙津，光阳

① 《星湖僿说》。

② 参见《高丽史》。

之蟾津及此江（黄山江），称为背流三大水”[1]。当然，这种想法在高丽初期似乎没有，太祖只认为湖南形势对开京成背逆，在训要里是特别注意之事项，作为用武力统一后百济的太祖，他们的怨恨似乎都放在了后来会危及国家的可能性上。

李瀷还把锦江看成是反局水，不仅对开京（松都）和汉阳（京城）成背逆，而且对新都鸡龙山也毫无关涉。李瀷曾叙述如下：

“丽祖遗教，车岭以南公州江外，山形水势并趋背逆，公州江即锦江也。自湖南德裕山来，逆流而绕公州之北，入于锦江也。新都鸡龙山亦德裕之脉，历任实之马耳山，回龙顾祖，作公字样云。然则锦江，堪与家所谓反局水，不独逆于松汉两都，亦不与关涉，国初，送上人无学，巡视以为不便漕（漕河），弃之，而其实版局狭小，力量不足。自此以下，湖南山水圮走，无情也。”

即太祖训要第8条的解释，是说车岭山脉以南的山形水势背逆开京，又说明了鸡龙山新都内，德裕山之余脉北行，经任实马耳山，成为回龙顾祖之形象。所谓回龙顾祖，是指从某一主山起，余脉之龙逶迤伸展，其主龙左旋或右旋，再向其主山回顾之形象。半岛之山脉，壬方（北方）白头山的余脉作为大干龙，向东延伸为马天岭山脉，和下面咸境山脉横断为丁字形，在咸境山脉的西边形成盖马高原，再南行，成为狼林山脉，以下截为过峡形而形成金刚山，成为太白山脉，沿东海至东莱；从太白山再西行，经小白山，西南行，形成小白山脉，至智异山为止。此大干龙从半岛整体来看，是沿东海伸延，似人的脊柱，许多支流从大干龙向四面八方延伸，似人的肋骨。如果这样来看，半岛的大干龙是从白头祖山起，余脉向东，再西行，南行，在智异山停止，然后再

① 参见《东国与地胜览》。

过南海耸起济州汉拿山，又西南行，经大海形成台湾。

然而，从大干龙的余脉向西南延伸来看，北起依顺序看是江南山脉，狄踰岭山脉，妙香山脉，彦真山脉，灭恶山脉，马息岭山脉，楸哥岭地沟带，关州山脉等。车岭山脉成为京畿、湖西的分水岭，以下是芦岭山脉向湖南延伸。这些均应从余脉来看。

行龙大致要先察看腹和背，就半岛大干龙而言，东部相当于背，西部相当于腹。所以在东部的东海一带无法作局，无法发展，在西部的西海一带，一切都很发达，从地势上来讲也是当然之事。

李瀷作为朝鲜时代的人，曾论及以汉阳为主，合并到高丽的首都开城之地势，从而参照高丽太祖的训要，把车岭山脉以南的锦江看作是反局水，将其称为背逆。这样看，虽说也有他的道理，但是，把鸡龙山新都和公州北回形成满局水的锦江反倒看作是对新都毫无关涉，就牵强附会了。因为他不顾并无视宫宅或都邑取坐北朝南之势是半岛地势之原则，锦江因北回鸡龙山，形成满局水，成为地家书中说的最吉的水缠玄武格半岛行龙的形势，前面已说过，又如李瀷所说，向西部和南部逶迤延伸。反之，如若向北，向东逶迤而去，就叫逆龙，被看作非常好的气运，这是堪舆家的常识。再加上其逆龙回旋向主山，如果打开版局的话，就叫回龙顾祖，评价为地势旺盛，这也是风水说的又一个常识。如其所说，鸡龙山因德裕山的余脉向北逆行，布镇着任实的马耳山似的逆锯砂，再逆行，以龙楼凤阁的形势至新都而止。所以，其形势很雄伟。朝鲜后期的名师一耳僧在其《踏山录》中，评论鸡龙山新都倍胜于汉阳。朝鲜初期的名师无学作为李太祖的王师，虽然传说他起初占卜了新都内，但李瀷所说的，在国家初期派遣他巡视的结果，因不能开便漕而放弃了此地的说法也很难相信。再者，按他的评价，把新都说成是版局狭小，力量不足，也是很难让人接受的。

我想，风水地理说里的局版或版局，说的是无论阴宅或阳宅，只要形成一个世界，就是版局。前面说的山回水抱、山尽水会、山

来水回，或四神、四势等均意味着在形成某一形局（版局）的时候所具有的条件。如果把半岛整体当作一个版局来看，想推测占卜相当于上述条件的地方，那无论如何是不可能的事。只不过选择其中好条件多的而已。根据传说，高丽太祖曾问道诜，在我们国内有无十全之地？道诜答道："到那南部大海里去，就有那种十全之地。"回答是模棱两可的。真正应该说没有十全之地。所以地家书里说，"一方有一方之祖"，意思是说，在广阔大地上，各自都会形成自己的一个版局。问题仅只是其中哪一个版局更好而已。神志仙人的所谓九变图局也暗示了都邑地址的时代性移动，即变迁，我们是否应该接受。

2、法力、地力信仰的实例

以上介绍了训要中出现的太祖风水图谶信仰之一端，现在来看看太祖实际上对佛教之法力和阴阳之地力，以及图谶说所采取的态度。正如训要第1条所说的，将国家大业依赖于诸佛护卫之力的太祖即位以来，把佛教俨然奉为国教，举行各种法会，在中外建立众多寺塔，迎请名僧大德，奉为王师、国师，自称第子等，十分尊崇佛教。从他在位期间建在中外各地的寺院来看，太祖二年，在开城建有法王、王轮、慈云、内帝释、舍那、天禅院、新兴、文殊、圆通、地藏等10个寺；同四年，在五冠山建大兴寺；同五年，在开城建日月寺；太祖七年，在开城建外帝禅院，神象院；十九年，又建广兴、现圣、弥勒、内天王等寺院；同年，还在镇岑创建了开泰寺。此外，在开城作为太祖建立的寺院还有广明寺、兴国寺、普济寺、智好寺、龟山寺、开国寺等，在西京（平壤）有重兴寺，重兴寺内的九层塔是著名的寺塔。高丽中期的文人李奎报说，"我太祖大王由于哲师秘要，崇信宗门（佛门），对其大开五百禅宇，阐扬心法。"[1] 所谓五百禅宇，我想是数目很多的意思吧。太祖开创如此众多的寺院，是出自希望和祈愿巩固国

---

① 《李相国全集》。

家之基盘，统一三韩，进而将来永远蒙受佛力之庇护的信念。

然而，仅止于此是不能完成那种大业的，也不能说，无论在哪里，都必是按照道诜的山水秘录选择好三韩地理之顺逆才建立的寺塔。因而我想，不是道诜直接所占奏上的，而是太祖参照图谶记录的裨补诸寺院的位置，直接开创的。

现在让我们来看看开京和西京风水图谶上的意义，以及和太祖之间的关系。第一，如前所述，开京在神话和传说中是个神秘的地方。根据《高丽史》卷头世系条引用的金宽毅的《编年通录》，被称为高丽王室之始祖的虎景，从白头山游历而来，至扶苏山（松岳山）左右，娶妻成家，家虽富有，却无子息。后遇山神女子，结为夫妇，消失无踪迹，然虎景不能忘旧妻，每夜似梦幻飘乎而至，交合而得子康忠。其后，新罗的风水家监干，叫八元的人来到扶苏郡，看到此郡位于扶苏山以北，山形虽好，却无草木，便对康忠奏曰："如若将郡迁往山南，并广种松木，遮挡岩石，使其不外露，那么，将次会诞生统合三韩之人。"康忠按其所说，将山名改为松岳，终于成为郡之上沙粲（乡吏）。而且，据说唐朝肃宗尚为皇太子之时，曾东来至松岳郡，登临浩岭（松岳山），寄宿在康忠之子宝育的家中，与宝育的次女辰义通情，生下了太祖之祖作帝建。其后，作帝建之子，即太祖之父龙建（世祖）正欲在松岳山以南建筑新第之时，新罗禅僧道诜从唐朝学习一行禅师的地理法而归，登上白头山，至浩岭，看到龙建的新筑，因说"种黄米之地，为何种上了参？"龙建便迎接他，同登浩岭，探究山水之脉，观察天文时数，道诜奏曰："此地脉，自壬方白头山水母木干，来落马头明堂，君又水命，如若从水之大数，作宇六六为三十六区，则符应天地之大数，明年必生圣子，宜取名王建。"随即封书一封，题表为"谨奉书百拜，献书于未来统合三韩之主，大原君子足下。"龙建即按道诜之话建造了房屋，果然生下了太祖。这一神话，在金宽毅（高丽毅宗时代之人）同时代的崔惟清撰写的《道诜碑文》中也有，看来，这一神话流行于当时。把开京视

为地理上的神秘之地，并附加了各种图谶说的这种神话似乎始于高丽创建以前，也似乎把以扶苏山为镇山的开京地势，与半岛主脑灵山白头山之间的关系结合于地理大家道诜的谶讳，又像按照道诜这样的图谶家密记之事后来现实化的。在高丽文宗时曾盛行过的《道诜踏山歌》中，有“松岳山为辰马主”这样的文句，我想，这不是文宗时才流布的，早在高丽以前就已经有了那种谶讳说。所以我想，弓裔曾一度把松岳作为都邑，是否也受到了这种谶讳的刺激，更何况松岳出生的王建当然会把松岳当作首都了。

不过，应该留意其《踏山歌》里又到处流传的松都地势之衰旺说。“松岳山为辰马主，呜呼！谁代知始终花根细劣枝叶然，才百年期何不罢”，即风水谶讳说松岳山虽然作为辰韩和马韩之主，将成为统三之都邑，但根脉（后龙）和枝叶细劣，将次松岳之地气逐渐衰败。我想，不知是否因为这种松岳地衰说，弓裔在8年后便将都邑迁至铁圆，且比起开京，太祖更重视西京（平壤），也想到迁都。开京，正如道诜所说，以壬方（北方）白头山之水（坎）为母根，以东方木（震）为干体而来，落于马头形之明堂。即松岳山从遥远的北方（壬方）白头山起落脉，成为东方木体马川岭山脉，以水为母（太祖峰），以木为干（龙体），迤西迤南而去，终以马头形松岳山之明堂落脉。然而，李重焕却把松岳的地势说成是：“道诜的所谓水母木干，其山势极其长远，又大大地屈断，崛起松岳，就是风水家的所谓奏天土（正方形）。气势雄健博大，意思包蓄浑厚，再加上东有麻田江，西有后西江，升天浦成为前朝，乔桐和江华两大岛在海中，横向成一字形延伸，横阻南海方，向北蓄存汉江下游之水，暗拱前山之外方，因而其局内深阔浩大，黄越（明代人）曾说，因此，其风气比平壤更固密”[1]。主要是开京的地理前后左右被重叠的山岗所包围，水口也层层关锁，因而局内的众水向一处聚合，向东南方流出，与来自东北的外水

---

① 李重焕：《八域志·都邑隐居条》。

聚合。所以具备了藏风聚气或藏风得水的必要条件。但是，不足的是周围都是险关峻岭，又因构成大川，版局不够宽阔，加之从北方许多山谷流出的水汇聚中央一处，所以每到夏季降雨期，水势荒急，奔流不顺。因而，我想可能是为了弥补这一缺点，太祖才按照道诜的推测占卜，创建了许多寺塔，来补裨开京整个地德之不足吧。

下面，太祖虽想补充开京地德气衰说，即由于开京的水德不顺调和《踏山歌》的所谓“花根细劣枝叶然，才百年期何不罢”之谶说而大量创建裨补寺院。但又好像往往禁不住对西京（平壤）地理的钦慕之情。训要第5条统合大业应该依赖山川之阴佑的信念，使他更重视西京，最后终于制定了迁都计划。所以太祖在训要中说：“西京水德顺调，是我国地脉之根本，大业万代之地，理当在子、午、卯、酉四仲月巡驻，留过百日才得安宁。”现在，让我们来看看西京的地理究竟如何。西京自古以来，不仅作为王都而成为历史上的著名之地，而且从风水地理上来看也是关西唯一的重镇。北部，牡丹峰和乙密台之两峰直入半空而秀丽，以此为主山，左右分派青龙和白虎，青龙自乙密台直驱南方，至长庆门附近而止，距离虽短，但大同江则流入汪洋，起到青龙的作用，白虎从乙密台向西南延伸，经过七星门至万寿台，再南走，东西横起瑞气、苍光两峰。平壤有白虎迂回，形成右旋局，因而左侧形成了与大同江合襟的形势。而且，后脉连绵逶迤起伏，扎根于白头大干，这点和开京类似。然而，左右前三面有悠缓的大江绕成带状，大同江方向则有平原旷野，东南方的重峰叠嶂则以三千粉黛之姿而朝应。尤其是大同江，发源于狼林山，汇合成川、三登、普通等三江，至下游汇合载宁江，注入西海，这样一条大江，江水深阔缓慢，训要中所谓的水德调顺，是我国地脉之根本也并不夸张。开京在周围稠密方面虽比不上西京，但在山野均衡，平坦秀丽，水绕浩荡，平徐荡漾等方面，西京却不及开京。所以李重焕把西京称为另一个乾坤。然而，作为一个缺点，他把西京说成是行舟形，

因不能挖井，所以日用供水往往利用江水，又举出新荔极其罕见，樵采路远。然而，正是这种地理上的优势，政治军事上也处于中枢位置的西京，在高句丽灭亡后大约200年间，几乎像废墟一样，间或化作女真人的游猎地，企图标榜继承高句丽，将其旧址改为吾家青毡的太祖，在即位元年9月，下喻群臣，将监州（延安）、白州（白川）、黄州、盐州、凤州（凤山）等诸州之百姓迁往平壤居住，同时把平壤作为大都护府，派遣从弟王式濂治理，于太祖二年筑城。以后把大都护府改称西京，太祖五年把良家子弟迁去，使之更忠实于自己，官府也增员，同年始筑外城。太祖十三年，创办学校，致力于对学生的教育，太祖也曾多次亲临西幸，所以，西京的设施反而酷似开京，或有凌驾之势。这不仅是在政治军事上西京被重视，可以说，平定统一三韩的风水图谶说也起了很大的作用。太祖十五年5月甲申，下喻："近者，全面保修西京，迁移百姓使之繁荣此地，是想凭借地力平定三韩，进而在这里建都邑。"[①]，这是把西京的地力作为平定三韩之信仰，从而使平壤地理神秘化。其后4年，即太祖十九年三韩虽已统合，尚未迁都西京，但是，如上所述，我想对西京非常重视，以致于在训要里如此告喻后嗣王孙曾巡驻过西京。

## 二、初期各嗣王的风水图谶信仰

如上所述，自高丽开国以前就已经流传的风水图谶，偶然实现的太祖统三，可谓证实其说，太祖对那种谶说更加笃信，特别以训要的形式下喻诸后嗣，致使后嗣之中多有迷信其风水图谶的倾向。我们会在第10代靖宗为止的初期诸嗣王中看到其对风水图谶说有特别的信念，并致力于此的情况。但是，从太祖到第7代穆宗的史录，因蒙受显宗二年的契丹兵燹之祸，其详情不得而知。

第2代惠宗虽按照太祖之遗命而嗣立，不幸的是他治病数年，尤其因为异国窥视外戚王规之王室，朝夕疑惧不能自拔，在位数

---

① 参见《高丽史》。

年便升遐，王弟定宗虽被群臣奉立，在位勉强四五年，二十七岁便早卒。但定宗作为英资之王，曾有几点不满，见《高丽史·定宗世家条》：

> “王性好佛多畏，初以图谶决议迁都西京，征发丁夫，令侍中权直就营宫阙，役夫不息，又抽开京民户以实之，群情不服，怨言由是而兴，及薨，役夫闻而喜跃。”

崔承老也在时务28条中，谈到定宗误信图谶，决意迁都西京，因暴征作役，而群情不服，因此怨声载道。然而，对于图谶之内容，虽因无记录而不知是什么，但推测定宗消除窥视王室的王规之乱，安定了社稷。这里，西京王式濂的功劳最大。且定宗二年，为了防御契丹的入侵，设置了光军司，选拔30万军队，加紧对西京及其周围城镇的筑防工事。定宗决定迁都西京之事，有上述各种不详的原因，似乎是从太祖沿袭而来的开京地衰说和所谓西京水德调顺、大业万代的风水图谶说之影响起的作用。然而，定宗因为早卒，终于未能实现迁都西京。

定宗下面的光宗，酷信佛法，是丢掉太祖遗训第2条警戒滥建寺院的最初之王，初年，虽赞其英明之声颇高，但中年以后奢侈无度之风太盛。在位期间达26年，虽有对西京的巡驻，或其它设施，但无记录，无从考察。

光宗以下第5代景宗也早夭，接下来的第6代成宗即位，成宗作为守成太祖大业的英资之主，是位特别实行儒教主义政治的代表君主。然而，也不能因此就说高丽初期儒者崔承老辅佐的功劳大。我想，成宗因信奉儒教主义才守成了太祖之遗训，而不是格外被风水图谶所左右。所以在成宗时，西京有很多设施和官制的改定，且王的西京行幸仅于同王九年、十年、十二年共3次。但从他在九年试图初次西幸时的白皮书里写的：“我们太祖……创置西京……依靠平壤雄都，巩固了祖宗的霸业……寡人以其幼小之

身，过早受顾于重托，深感当年之盛化，每事均想谦恭尊守……选择十月去辽城（平壤），举行祖祢（先祖庙和父庙）之旧规，颁布邦家新令。”看来，也是按照平壤地德之雄健，坚固了祖宗霸业，想实行祖祢的旧规，毫无疑问，暗自信念的是地力。

成宗下面第7代穆宗在即位那年，把西京改称镐京，穆宗二年、七年、十年、十一年曾4次西幸，举行斋祭，第8代显宗三年，塑造西京木觅祠的神像，同六年西幸，九年重修西京圣容殿的太祖肖像。可以说，如此重视西京乃是信奉太祖遗训西京地德。

后来，在重视西京的同时，也创建了东京（庆州），这是成宗六年之事。庆州最初不过是在太祖十八年因新罗的归属而得到的一个州，同二十三年就成了大都督府，成宗六年改称东京留守，同十四年又改为留守使，属于岭东道。东京留守使的官制和西京大致相同。这种情况到第8代显宗三年，便降为庆州防御使，五年又将其改为安东都护府，二十一年再改称东京留守。如此复置东京留守，在当时图谶家锐方的上书中好像有引用《三韩会土记》的谶书。《三韩会土记》恐怕是当时盛行的一种谶书。意思是应三韩之数，才设置三京，才能统一（会土）三韩。在《高丽史（75卷）·志卷11地理条》中，记有“显宗……二十一年，复为东京留时，锐方所上三韩会土记，有高丽三京之文，故复置之”。这在显宗世家二十一年秋7月条“戊寅内史遂至大用”里也能看出当时盛行风水图谶说，国家若有灾变，即按图谶解释对付，锐方术师上书的封事中所引用的《三韩会土记》谶书虽不清楚是何时，谁的著作，但是，显然是依据了只有显宗时才设置东京的那种谶书。

以上可以看出，高丽以图谶的出现预示了开国，太祖对于因袭而来的佛力、地力、图谶等说很有信心，并以其精神开国，当然直到完成统三之大业，并以此作为遗训传给后代，受其影响最深的是道诜的《山水秘记》，以后嗣王们也几乎都以这种精神使高丽基业得以延长。

# 第三章　高丽中期的风水图谶思想

## 一、文宗的风水图谶信仰

### 1、创建长源宫

高丽初期到第6代成宗，国基已很坚固，到第11代文宗，便进入中期，形成了守成太祖遗业的鼎盛时期。文宗在位37年间，对内注重产业，整顿官制，录用人才，崇尚儒、佛，业绩十分突出；对外则和宋、辽的交通来往频繁，文物得以进步发达，和庙号（皇帝号）一起，文化达到了顶峰。再者，一般思想和信仰的特征之一风水图谶说也同时有了文运和发展。文宗作为英明之主，虽如此振兴高丽文运，但由于醉心于太祖以来的浮屠、阴阳、地理、图谶等信仰，当时的儒者们认为迷信这种图谶不恰当。从第16代睿宗时代的名臣吴延宠评价睿宗的"以文宗明睿，犹惑术数"[1]这一句来看，可推测文宗迷信图谶。这也是太祖以来高丽诸王的传统信仰，文宗受到地理阴阳家的刺激，得到法力（佛教）和地力（风水）的庇护，想增进国家福利，在城南的德水县创建了兴王寺的大伽蓝，又处处经营新离宫，巡驻新离宫。可以说，以饼岳（现在的开丰郡光德面高尺里）的长源亭为起点，设置了南京（现在的汉城），营造其新宫，设置西京（平壤）的西京畿及建立左右阙等，都是文宗延宗祈愿的表现。下面将分别介绍。《高丽史·文宗世家十年条》最后有"是岁，作长源亭于西山饼岳之南"的记载，又在同史地理志1，贞州海丰郡条中"有白马山长源亭"，其细注曰："道诜的松岳明堂记云，西江边有君子御马明堂

① 参见《高丽史》。

之地，自太祖统一丙申之岁，至百二十年，就此创构，国业延长，文宗命太史令金宗允等相地，构之于西江饼岳南”。就是在文宗十年，兴王寺始役之年，按照道诜的《松岳明堂记》所说，在西江（礼成江）边的君子御马形明堂建起了长源亭，以其地力图谋延基国业，是从当年正是太祖统三之年丙申年（936）起，在第120年（1056）那年，相当于文宗十年。然而文宗创建长源亭之事是根据以道诜之名而成的《松岳明堂记》的谶讳说，恐怕这是盛行于当时的秘记，纵恿这种事像是太史令金宗允的奏请。因为太史令作为掌管天文、地理、历数、测候等之官司，与地理图谶有着非常密切的关系。所谓长源亭之名，其意思是永远延长其根源，文宗建此新离宫，以后曾多次试图幸驻。正值东王二十三年5月幸驻时，从亭下之渊中得到了瑞文石，王命文臣赋诗歌，以表祝贺（文宗世家二十三年5月条）。如果根据李丙焘的答词，长源亭在现今开丰郡大圣面丰德里西侧25里附近，其所在地饼岳是现在的御屏山，而御屏砂因在宋代名师寥金精的泄天机砂格论里是品字土形，饼岳其模样是品字形，且品字形因是御屏砂，所以那里肯定在御屏山，加之从前面看其山，两峰似鞍马形而成天马体，因而叫御马形[①]。然而，长源亭的旧址并不在御屏山之下，而是能够看到其山左右端的殿座山麓，好像君子御马之君子是殿座山，御马相当于御屏山，即饼。

2、南京的建立

高丽有三京，太祖在高句丽旧都之一的平壤建立了西京，和开京一起，采取两京制，第6代成宗在新罗旧都庆州建立了东京，形成了高丽最初的三京。对此，第11代文宗在百济兴起的发源地扬州创建了南京，和中京（开京）一起成为四京。但是，在《高丽史》里却回避四京，只讲到三京。如果称三京，不是除去开京，就是除去东京。除去开京（中京）的三京，是从地方行政划分上

---

① 参见李丙焘著《高丽时代的研究》，第122—127页。

说的，除去东京是从国王巡驻上说的。把建立南京的年代虽然一般看作是第15代肃宗时，但根据李丙焘的见解却看作是第11代文宗二十二年[①]。

在《高丽史·百官志·外职条》里说，“文宗以杨州为南京”，又在同史地理志杨广道南京留守官条有“杨州……二十一年，升为南京留守官，徒旁郡民实之”。即在杨州内设置了南京，改称杨州是高丽初期之事，向上追溯，在高句丽时代一名叫南平壤，百济时代称北汉城，新罗景德王十四年（755）曾叫汉阳，是今日之汉城。南京位于半岛的中央，其地形北靠高峻的三角山，南有绵长的汉江围绕，周边有诸名山雄立，在高丽朝鲜的南北各地分立时代，在三国鼎立时代，很长一段时间都是兵家必争之地。因而勿庸置疑，南京自历史上就是军事上、政治上的要冲之地。这也是文宗设置南京的原因，但是，我想迷信术数图谶的文宗，受到道诜《松岳明堂记》谶说的影响也很大。文宗按照其谶记，在饼岳建起了有名的长源亭，曾巡驻4、5次，晚年，在距西京（平壤）东西各10余里处，左右建筑了两座宫阙，作为巡御之所。对于文宗建立南京的动机，因未言及其他事，虽不得详知，但据李丙焘推测，肃宗时，曾主张迁都南京论的阴阳官是金谓磾。金谓磾上书中引用的《道诜记》里，有如下句子：“开国后百六十余年，都木觅壤”，或“高丽之地有三京，松岳为中京，木觅壤为南京，平壤为西京，十一、十二、正、二月住中京，三、四、五、六月住南京，七、八、九、十月住西京，则三十六国朝天。”[②]。这样看来，上述引用文，即第15代肃宗时金谓磾上书引用的《道诜记·地理图谶书》在文宗时也流行，无疑，文宗受其术书的影响极大。然而，《道诜记》所谓的开国后160余年即是指文宗在位的年代（1047—1083）。所以文宗开创南京是文宗二十一、二十二年左右

① 参见李丙焘著《高丽时代的研究》，第128—129页。
② 参见《高丽史·节要》。

(1067—1068) 的事，提前了 9 年左右。但是术数家的事情是对吉事进行人为的先夺、先占且是常例，提前创建了南京也说不定。文宗被道诜的《松岳明堂记》之地理谶书所迷惑，建起了长源亭。又在距西京各 10 里左右建起了两座宫阙，作为巡御之所，但因毫无吉应，终于停止了巡驻。

3、建立西京畿左右之宫阙

西京（平壤）在光宗时改称西都，成宗时又改为西京，穆宗时改为镐京，到了文宗又称西京，是特设西京畿四道之地。《高丽史・地理志・西京留守官条》中的“文宗十六年，复称西京留守官，置西京畿四道”，说的就是此事。在开京的本京畿设置西京畿之事，足见当时重视西京的情况，这是太宗以来重视西京的原因，文宗又于 19 年后在西京旧阙之左右建两宫。西京旧阙似开京的长乐宫（现在的高寿台），位于距东西各 10 余里处，在左右建了两宫，做为省方巡御之地。在《高丽史・列传・吴延宠传》里说，从延宠上奏的创建睿宗的龙堰宫（西京的）之三不可中，“以文宗明睿，犹惑术数，作西京左右宫，既以悔悟以为无应，终不巡御，虚费财力，其不可一也”来看，文宗受地理图谶说之诱惑，虽曾建长源亭巡驻，又开置南京，以后曾数次巡驻，也因无任何吉福之应，而放弃一切巡驻，同样，对于西京左右宫，也因无应而最终放弃了巡御。

## 二、肃宗的南京营造和金谓磾的南京迁都论

继第 11 代文宗，高丽英明之主是第 15 代肃宗（1054—1105）。高丽肃宗是文宗的第三子。从献宗（肃宗的侄子）那里得到的禅让王位，很像朝鲜的世祖。肃宗自幼聪慧，长大后雄毅果断，博学好文的名声颇高，很早便得到了父王文宗的瞩望。因此他继承父王的事业很多。肃宗继承父王之意，致力于南京的再建，这里虽然也有天灾地变的原因，可以说，风水图谶说对他的影响更大。对于肃宗的南京再建，当时曾有赞成与反对的两种看法，最后还是按照赞成的意愿进行的。这里虽然也有很多人，但是其中

曾任卫尉丞同正的金谓磾的图谶建议却是最主要的原因，对其建议的内容，我想首先介绍《高丽史·方技条》中的金谓磾传。

1、金谓磾的上书内容

金谓磾在肃宗元年（1095）曾任卫尉丞同正。新罗末，僧道诜赴唐，学成一行的地理法，归国写了秘记传播，谓磾学会其术，然后上书，奏请迁都南京（现在的汉城）。上书据说是肃宗元年。其内容虽较长，但却成为风靡高丽一带的图谶说的核心，本人甘冒繁琐，全文披露如下：

"《道诜记》中写道：'在高丽之地有三京，松岳（开京）是中京，木觅壤（汉城）是南京，平壤是西京。如果王于十一、十二正月、二月巡驻中京，三、四、五、六月巡驻南京，七、八、九、十月巡驻西京的话，就是三十六国朝天（臣妾，或朝贡）。'

"又曰：'开国后，百六十余年，都木觅壤（汉城）'。《道诜踏山歌》曰，'松城落后向何处？三冬日出之地（巽方）有平壤（现今的汉城）。后代贤士开大井，汉江鱼龙四海通，三冬日出者，仲冬节，日出巽方，木觅（汉城南山）在松京东南，故云然也。'

"又曰：'松岳山（开京）为辰（韩），马（韩）主，呜呼！谁代知始终，花根（根脉）细劣枝叶（枝脉）然，才百年期何不罢？尔后，欲觅新花势（吉地），出渡阳江空往还，四海神鱼朝汉江，国泰民安致太平'故汉江之阳基业长远，四海来朝，王族昌盛，实为大明堂之地也。又曰：'后代贤士认为寿，不越汉江万代风，若渡汉江作帝京，一席中裂隔汉江。'

"《三角山明堂记》曰：'举目回头审山貌，背壬向丙是仙鳌（仙境）。阴阳花发三四重，亲袒负山临守护，案前朝山五六重，姑叔父母山聳聳，内外门犬各三尔，常侍龙颜勿余心，青白相登勿是非，内外商客各献珍，卖名邻客如子来，辅

国匡君皆一心，壬子年中若开土，丁巳之岁得圣子。凭三角山作帝京，第九之年四海朝，故此明王圣德之地也。’

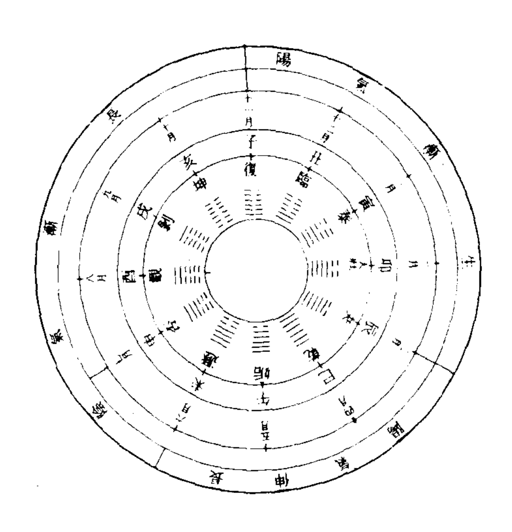
“再者，《神志秘词》中曰：‘如秤锤，极器，秤杆，扶苏，梁锤者，五德地，极器百牙冈，七十国将朝贡，赖德护神，精首尾，均平位，兴邦保太平。如废三谕地，王业有衰倾’，此以秤喻三京也，极器者首也，锤者尾也，秤杆者提纲之处也。松岳为扶苏以喻秤杆，西京为百牙冈以喻秤首，三角山南为五德丘以喻秤锤。五德者，中有面岳为圆形土德也，北有绀岳为曲形水德也，南有冠岳尖锐火德也，东有杨州南行山直形木德也，西有树州北岳方形金德也，此亦合于道诜三京之意也。今国家有中京西京，而南京缺焉，伏望于三角山南木觅北平，建立都城，以时巡驻。此实关社稷兴衰，臣干冒忌讳，谨录申奏。”

上述金谓磾之上书，引用《道诜记》、《道诜踏山歌》、《三角山明堂记》及《神志秘词》等，表白自己的意见，若在三角山以南，木觅山（现在的汉城南山）以北平地建立南京都城，随时巡驻，必将基业长远，四海来朝，王族昌盛。上面引用的《三角山明堂记》虽无作者名，也分明是道诜。然而，据论者说，道诜赴唐学习一行禅师的地理法一说不实，因为一行和道诜的生存年代相去甚远，彼此无从见面，所以授受地理法乃虚伪之词。此话有理。

但是，从现在引用的金谓磾传里的“在新罗末年，有僧道诜入唐，学一行地理法而还”看来，道诜入唐学地理法而还一说，绝非见一行，直接从一行那里师受地理法。所谓地理法，作为一种气理学，因其玄妙，纵然是直接师受，也有个因其才智和力量，悟得开眼才行的问题。何况，从《人子须知·地家书·堪与宗旨条》来看，唐高宗将历代地理秘法秘藏在金函玉柜里，后由于黄巢之乱，琼林府库才未能守住，且禅一行撰写《铜函伪经》，据说混淆其真。“唐高宗能以金函玉柜藏其书，而不知翼世，即有黄巢

之乱，琼林府库，皆莫能守，禅一行能撰铜函伪经，以混其真”。《人子须知·堪与宗旨条》传言，一行做《灭蛮经》，对于中华以外的均加毁谤，反而认为《灭蛮经》是真，据说在中华内研究适用，后曾有过很大的失败，所谓《铜函伪经》，我想或许不是指它。反正地理法非常繁杂，且又像其他的一般学说一样，异说众多，很多是相互诋毁的。我看断定是迷信就足够了。因而，谁会指望真法秘传呢。所以《人子须知》的作者徐善继兄弟说，“谈及朱晦庵，蔡西山，虽说酷好风水，但因成为教外别传，所以无法知道其秘法是什么”。回过头来再看金谓磾引用的秘记，解释如下：在最初的《道诜记》引用中，讲高丽有三京，松岳（开城）为中京，木觅壤（汉城）为南京，平壤为西京，一年分 3 期，如若冬四个月（11、12、正、2 月）巡驻中京，春夏四个月（3、4、5、6 月）在南京，秋四个月（7、8、9、10 月）在西京，意即三十六国朝贡，以后高丽开国后 160 多年里，都邑在木觅壤（汉城）。对此，金谓磾说，现在（肃宗太祖，1095）即是那个时期。但是，太祖开国 918 年了，再加上 160 年，就是 1077 年，年数不符。如果以高丽统三年的太祖十八年为基准的话，160 年后，是 1095 年，和肃宗元年的 1095 年相符。然而，开国和统三其内容不同。无疑，金谓磾是硬使《道诜记》的年代相符，也是牵强附会的。

把一年分成四期之事虽很普通，但将其配以所谓的三京，似乎是不得已才把春和夏合并在一起的。从 11 月（复卦）到 2 月（大壮）的 4 个月，作为子、丑、寅、卯月，阳气复生渐长，寅、卯月属东方木，又因寅方是本国方位，驻御开城，从 5 月（决卦）到 6 月（遁卦）的四个月，作为辰、巳、午、未月，因属于阳气旺盛的南方火的方位，所以巡驻南京木觅壤，从 7 月（否卦）到 10 月（坤卦）的 4 个月，属于阴气渐长的西方金方位，所以只有巡驻西京平壤，才符合一年中的阴阳两气的消长，所以巡驻，似乎采得半岛之全部精气（地力），国家方兴，三十六国才能朝贡。以上图示如下：



从下面《道诜踏山歌》的宗旨来看是这样的，即便松都成为统合辰韩和马韩之主，半岛统一之中枢，其地力也有限，即会衰，讲的是松都地衰说。因而，其后运气才从松都向东南巽方平壤（即高句丽时代的南平壤，现今的汉城，指南京）移动，因此后代出贤士，如若以汉江为中心开通大井，汉江之鱼龙将通行往来于四海，四海之国家将遇来朝之运，且王族也将昌盛。

尤其松都地衰说讲的是松岳的来龙根脉细劣，加之左右枝脉也是细劣，因此王都不能久长，当时才把都邑迁往三角山南木觅壤（汉城南山）以北的平地。然而，如果得不到三角山的龙脉气运，过汉江建都邑，那么，汉江似使南北中裂，国家也将中裂，所以，不要过汉江位于江南。此松都地衰说通过高丽一代时常议论，最终出现了三京说，乃至四京说。所以，三角山南平地建都说似乎起了高丽建国以前的松岳建都图谶一样的作用。可以说，也是以下朝鲜朝汉阳建都的原因。

第三，从《三角山明堂记》来看，虽然那里没有属名道诜，我想，这也像道诜《松岳明堂记》一样，无疑是道诜的《三角山明

堂记》。在这里，谈起三角山以下的周围砂格，此地背北（壬）向南（丙），即成为壬坐丙向的仙境。其来脉形成三角山、文殊峰、普贤峰、白岳山等三四种龙楼凤阁，山背山，成守护汉城明堂之格局。且朝山围有冠岳、牛眠、狐岘、清溪、鹤岘及葛山等五六层，又有姑山、叔山、父山、母山等耸起，将其拥卫，在内外水口（门）各有三座大山，守卫主人而无余念，内水口（即内门）好像指的是往十里、马场里、沙斤里等三处，外水口（即外门）像是指汉江下游。而且，左青龙（骆山）和右白虎（仁王山）气势相当，互无争斗，因整体成均整的砂格之明堂，所以在此建都邑，内外之客商将各献珍宝，且有名的外客云集似子息，同心辅翼国家，并正君主。在壬子年中，如若开拓，至 6 年后的丁巳年，将生圣子（明君），如靠三角山建立帝京，那么，9 年后，会四海来朝。对此，金谓磾称赞此地是明王盛德之地。

第四，《神志秘词》是新罗称之为神志的仙人之秘诀。说的是《龙飞御天歌》第 15 章注中，神志所撰的所谓《九变图局》之图谶书。所谓《九变图局》，是使半岛历朝的都邑之址更换九次的谶言。或者说神志是檀君时候的人，这种传说因为是仙家们的惯用语，不能相信，恐怕神志的秘诀也类似道诜的秘诀。反正从金谓磾引用的神志秘词中，把三京比喻成秤，来平均三京的话，即太平兴国，七十国来朝。按照金谓磾的解释，极器是秤之头（首），锤是秤之尾，秤杆是提纲部分，松岳即扶苏，就是秤杆，西京即白牙冈是秤之头，三角山以南是秤之尾。却把秤之尾即锤看作五德之丘。所谓五德丘，是把现今汉城视为中心五方，而符合五行山，具体如下：即中央因有面岳（白岳），成圆形，属土德，北部有绀岳（积城），成曲形，属水德，南部有冠岳（果川），成尖锐形，属火德，东部有南行山（杨州），成直形，属木德，西边有北岳（富平），成方形，属金德。想一想，这些以东、西、南、北、中 5 方配以五行，就是木生火，火生土，土生金，金生水，水生木之五行相生，无穷吉地的意思。把这称为地理阴阳论中的五气

朝元。所谓五气朝元，是形容五气浑融调和。对此，金谓磾之意是，若在五行相生不息的三角山，木觅壤以北的平地五德丘园满之吉地，建置南京，随时巡驻，一边可很好地防止松都地衰，又可蒙受半岛地力之力，基业必将长远。然而，有一种说法是金谓磾所说的五行之形，似乎有点不合情理。因为圆形把属金的看作是土德，曲形和直形一起把属木的看作是水德，方形把属土的说成是金德等等，难以接受。

2、肃宗的南京经营

肃宗的南京建置，上述金谓磾的上书虽然成为其主要原因，但是把南京迁都计划加以实施的还有另外的因素。肃宗虽然受到了父王文宗的宠爱和瞩望，但他的王位却是从侄子第 14 代献宗（名昱）那里禅位而来，其王位禅让的情况很复杂。即他在经过了因李资义策划企图让侄子汉山候昀继承献宗的后嗣而引起的杀戮以后，再三辞让献宗的禅让，终于登上王位的。即位那年 4 月，曾有霜雹灾害。"元年……夏 4 月，壬戌朔霜，癸亥又霜雹，癸酉御宣政殿听朝，至日昃，中书省奏，时当长养，万物三月以来，时令舛违，水结为冰，降霜杀物，夜雹暴至，洪范五行传曰，雹阴胁阳之相也，京房易传曰，诛罚绝理，厥灾陨霜"。① 当时曾把灾害说成是某种奇怪的变异，认为是天谴，天戒，对于 3、4 月的霜雹非常虞惧。那时，中书省引用有关天文和灾异的纬书类，曾建议说，3、4 月的霜雹乃是前日之政变和杀戮而起的怨气所致，应视为刑罚。这样一来，以后按照地理图谶说，主张迁都论的便是上面讲的任当时阴阳官的卫尉丞同正金谓磾之上书。这里讲的所谓迁都，当然说的是建置离宫巡驻，并不是完全把都邑迁出。如按《高丽史·节要》，金谓磾的南京迁都建议是在肃宗元年（丙子）秋 8 月。但是，从建置南京的论旨是肃宗四年 9 月的"令宰臣日官等，议建南京于杨州"（肃宗世家四年 9 月条）的说法来

① 参见《高丽史·肃宗世家条》。

看，却是金谓磾上书3年以后的事情。然而，那个月国王却率领王妃，王子，两府群僚及僧侣，经过三角山到杨州巡幸，相审宅都之地，于同六年，置南京开创都监，派遣崔思诹、尹瓘、文象、阴德全等相审地势，他们看了东大门、卢原驿、道峰山、下海村、龙山等地的地势，随复命，山水不和，只有三角山面岳势（即白岳）以南山形水势才符合古文（意指《三角山明堂记》），应在白岳的主龙中心大脉以壬坐丙向建都，王首肯。我想，无疑其壬坐丙向即是现在的景福宫附近。同九年，南京宫阙竣工。

**三、睿宗的图谶信仰**

第16代睿宗作为肃宗之子，是位不亚于祖考的贤明之主。他继承父王的遗志，极力拓境，即位2年，便命尹瓘，吴延宠等进行大规模的女真征伐，在女真之地北关构筑九城。(系英州、福州、雄州、吉州、咸州、公崄镇、宜州、通泰、平戎等)[1] 如此，睿宗虽有扩张领土，确定境界的武治，但因原不是武治主义，所以实行偃武修文的政策，以期振作文运，不想后来对后世也留下了优待文臣的偏风。而且，又把阴阳地理之吉凶祸福说作为迷信，进行编纂官撰地理书，也造宫巡驻，其道风一直影响到了后来的仁宗、毅宗。这将在下面进行介绍。

1、《海东秘录》的编纂

在睿宗世家元年3月条中，“丁酉（五日）命儒臣和太史官会长宁殿，删定阴阳地理诸家书，编为一册以进，赐名《海东秘录》，正本藏置御府，副本赐中书省，司天台（天文台），太史局(掌管天文地理)”[2] 根据《高丽史·节要》，此《海东秘录》的编纂，系金缘（金仁存）、崔睿、李载、李德羽、朴升中等10多名太史官协力而成。高丽的太史官是掌管天文、历数、测候、漏刻之官，和现在的天文气象台的官一样。然而，《海东秘录》因未流

---

① 参见《高丽史·睿宗世家·三年三月条》。

② 参见《高丽史·睿宗世家·元年三月条》。

传至今，无法知道其内容，据推测，我想是否是前面引用很多的，即：删定编纂《道诜记》、《松岳明堂记》、《三角山明堂记》、《神志秘词》及其它地家书、秘录等。反正高丽的地理图谶之书被看作是根据睿宗官撰的集成。

从所谓删定之意来看，地家书或秘诀书之类，无论在学说还是在立场上都有差异，异说纷云，有的也相互排斥，其中也有隐语，破字，其解说有很多困难。所以，这里所说的删定，绝对不是只删去重复的，或无关紧要的地方，反正睿宗以官撰的形式编纂了《海东秘录》，应该说，这是他酷爱风水图谶说所致。

2、龙堰宫的创起

睿宗元年3月，编纂《海东秘录》的同时提出的问题是西京龙堰宫的创起。此动机是直接关系到松都地衰说的问题，前面已提到了数次，其原因似乎在《道诜踏山歌》里的“松岳山为辰马主，呜乎，谁代知始终，花根细劣枝叶然，才百年期何不罢”说明了。睿宗元年9月，“初术士们以谶劝王，就西京龙堰，别创宫阙，随时巡幸，王命两府和长龄殿雠校，儒臣召开会议，皆以为可，知枢密院事吴延宠独曰，近者南京之役甫毕，民劳财匮，不可役疲民起新宫，如欲巡幸，不如旧宫，不报。”①

即当时的术士以松都地衰之谶说，劝睿宗创建西京龙堰宫及其巡御，王向朝廷重臣商议，皆以为可以，只有吴延宠说不可，然王却不报，命内人郑克恭，司天少监崔资显，太史令阴德全，吴知老，注簿同正金谓磾等，详察龙堰旧墟。然而，其中金谓磾有时也是以主张肃宗建置南京的图谶说而著名之人。且龙堰宫创起论之背景当然像是松都地衰说，《高丽史·列传·吴延宠传》曰：“平章事崔弘嗣等又奏，据太史官状，称自御松都，今二百余年，欲延基业，宜卜西京龙堰旧墟，创新阙，移御受朝，颁下新令。”

这样一来，吴延宠又举出不可创建龙堰宫的三个原因，反对

---

① 参见《高丽史·节要·肃宗文孝大王条》

建宫。第一，作为文宗一样明睿的君主也惑于术数（地理图谶），在西京建左右宫，不久便后悔无吉应，终于停止了巡幸，只是空费财力。第二，近者，开创南京八年之久，仍无吉应。第三，现在构置的龙堰之地，因距西京旧宫不远，其地势吉凶别无差异，何况连一点征兆的明诀也没有，放弃祖传的旧宫，另建新阙，既损害了旧屋，也动摇了人民。

但是，睿宗终于听了崔弘嗣之言，决定创建新宫。所以，同王十一年4月，西幸，移御龙德宫（龙堰宫），在其正殿乾元殿接受群臣朝贺。龙堰宫之落成也似是那年。

睿宗除创建龙堰新宫西幸外，还有三次西幸，王之重视西京，不止限于造宫巡御和教令维新，还实行了将西京改为近似中央官制的分司制度。《高丽史》卷77，根据外职西京留守官条，将西京的学士院改成了分司国子监，各自将刻漏院改为分司太史局，医学院改为分司太医监，礼仪司改为典礼司，另置阅乐院，等同于中央的大乐署，此外的文武两班组织和职务也彻底实行了分司制度，从而与开京无异。

**四、妙清的西京迁都运动及叛乱**

1、仁宗朝初期的内外之事

第16代睿宗四十五岁一升遐，太子（仁宗）尚幼，继承王位的问题使朝廷危殆之时，王子外祖父的门下侍郎，平章事李资谦很快拥立太子即位，自己则成为守太师中书令。新王作为第17代仁宗，年龄仅十四岁，再加上依靠薄弱，大权自然落入李资谦之手。然而，其李氏家门因系阀门豪族，与王室重重结亲，所以李资谦肆行擅权弄断，卖官鬻爵，贿赂公行，馈遗辐辏，收夺民财，政局极其腐败。知仁宗苛责，内侍金粲，安甫鳞和同知枢密院事智延，上将军崔卓，吴卓等图谋，欲将资谦之一党杀死在阙内，李资谦及其党人拓俊京则伺机于白昼在东华门廊放火，宫中被火焰包围，危及了内殿。曾有仁宗避难，以至想禅位给资谦之事。这就是李、拓之乱。

仁宗虽因王妃之力，幸免于难，但因畏惧后患，再次想禅位给李资谦，因内医崔思全的肯求，仁宗才回心转意，他又乘李资谦和拓俊京之间的不和，与俊京密议，于李资谦叛乱又起之时，很快将其清除。俊京虽算是昨日逆贼，今日之功臣，但因其飞扬跋扈有增无减，故在左言郑知常的弹劾上诉下，终被窜配。

因上述李、拓之乱而被杀害的朝廷忠臣和将士数不胜数。而当时李资谦相信十八子（李）之谶，虽然耍尽了各种手段和办法，企图弑害王，但由于王妃（资谦的第四女）的密告和奇策，使其未能达到其目的。据《高丽史》记载，“资谦因十八子之谶，欲图不轨，置毒饼中以进王，妃密白于王，以饼投乌，乌毙，又送毒药，令妃进于王，妃奉碗阳蹶覆之，妃即资谦第四女也”《高丽史》此十八子之谶，从同史列传李义旼传来看，和所说的“古谦有龙孙十二尽，更有十八子之语，十八子，即李家”相同，和新罗仙人神志之九变图局（如今已不流传）的思想相同，讲的是王氏之后，李氏成王。我想，恐怕李朝的创业也受了此谶很大的影响。是否李资谦相信了这种谶说，才图谋不轨的呢。

在仁宗时，对外也是不安定的时代，这可以举出和金国的复杂关系。金原是属于辽的女真族，虽侍奉过高丽，但在睿宗十年酋长阿骨打出来，自称大金皇帝，与高丽签定了兄弟之约。仁宗四年，才不得不上表称臣。而且又因仁宗即位以来连降天灾（旱魃，雨雹），几乎无宁岁。

似上述不安的时代，人心的归趣不言而喻，即高丽传统思潮浮屠、阴阳、风水、图谶的抬头。然而，图谶家们的惯例大都是密切注意社会不安和政治上的亡国，而玩弄秘述。

2、妙清的谶说和大花宫（林原宫）

从《高丽史·列传（叛逆1）·妙清传》来看，有如下的记述：

“妙清，西京僧，后改净心，仁宗六年，日官白寿翰以检校少监，分司西京，谓妙清为师，二人托阴阳秘术，以惑众，

郑知常亦西京人，深信其说，以为上京基业已衰，宫阙烧尽无余，西京有王气，宜移御为上京，乃与近臣内侍郎中金安谋曰，吾等若奉主上，移御西都为京，当为中兴功臣，非独富贵一身，亦为子孙无穷之福，遂腾口交誉，近臣洪彝叙，李仲孚及大臣文公仁，林景清，从而和之，遂奏妙清圣人也，白寿翰亦其次也，国家之事，一一咨问而后行，其所陈请无不容受，则政成事遂，而国家可保也，乃历请诸官署名，平章事金富轼，参知政事任元敳，承宣李之氐，独不署，书奏，王虽持疑，以众口力言，不得不信。”

即日官白寿翰奉西京的阴阳家妙清为师，二人用阴阳秘术迷惑众人，郑知常也是西京人，煽动近臣及大臣，把妙清和白寿翰吹捧为圣贤，奏请向其咨询国家政事，只有金富轼等三人没有联合署名。

这样，妙清作为西京的一个术僧，和白寿翰一起，一跃而成王室的顾问。妙清的来历虽不得详知，但就白寿翰这样的阴阳专门家也称其为师来看，好像是有什么秘术。且郑知常乃进士出身，在仁宗时，任言官和经筵官，善诗文，曾是当代的文豪。而郑知常的上奏，事实上无疑是受妙清的唆使。又松都（开京）地衰说虽是历来的谶说，但是，显而易见他们动摇仁宗把西京作为上京的意图是想独享高丽中兴功臣的荣誉。

仁宗五年，王按照妙清和白寿翰之说，行幸西京，在常安殿设灌顶道场，又下维新的昭书，其维新政令十五件，不过是一般的政教，但将此发布在西京，把西京神秘化，雄都化，从而使西京地旺说奠定了基础。

这样一来，他们马上上奏，请求在西京的林原驿设立新宫。妙清传曰："臣等观西京林原驿地，是阴阳家所谓大华势，若立宫阙御之，则可并天下，金国执贽自降，三十六国，皆为臣妾（臣下或者朝贡）"。即把西京的林原驿地作为大华势，乃天子都邑之地。

所谓华势，和花势一样，地家书里，把山水的聚合结局比喻为树木的根干、枝叶、花和果实的时候所使用的用语，是大明堂之意，如若在这里设宫阙移御，三十六国将朝贡（成为天子国）。像在《道诜踏山歌》里有“花根细劣枝叶然……尔后欲觅新花势”之句一样，妙清等似乎援用了此秘诀。

根据妙清的奏言，仁宗于同王六年西幸，让陪同的宰枢们和他们一起相卜林原驿地并立即着手建立新宫，次年7月竣工。这就是林原驿的大花宫。

然而，更有趣的是仁宗九年筑起大花宫城（林原宫城），其宫中还设置了八圣堂。妙清原来虽是佛僧，但也信仰我们传统的山岳神，又有道教的信仰，所以在八圣堂供的八圣就成了神、仙、佛杂汇。换句话说，在半岛的八神山，把仙和佛各自配合起来的神、佛、仙的缩影，看成是八圣堂就行了。这就是太祖以来所信仰的法力（佛）、地力（风水），再配合上山神，就成了利国延基之秘术。妙清传记载如下：“王筑林原宫城，置八圣堂于宫中，八圣，一曰护国白头岳太白仙人实德文殊师利菩萨，二曰龙围岳六通尊者实德释迦佛，三曰月城岳天仙实德大辨天神，四曰驹丽平壤仙人实德燃灯佛，五曰驹丽木觅仙人实德毗婆尸佛，六曰松岳震主居士实德金刚索菩萨，七曰甑城岳神人实德勒叉天王，八曰头岳天女实德不动优婆夷，皆绘像、安、仲孚、知常等以为此圣人之法，利国延基之术，安等又奏，请祭八圣，知常撰其文曰，不疾而速，不行而至……”然而，这种神堂的设置在其它宫根本没有，根据李丙焘的答辞考证，林原宫址是平壤以北大同郡斧山面新宫洞一带。

3、妙清的叛乱

妙清等创建大花宫（林原宫）和安置其宫内八圣堂之目的，如前所述，以实现迁都来获得他们中兴功臣的野心和随之而来的富贵功名。但是，所谓西京迁都的实现，并不是那么容易的事。所以妙清一伙不择手段，用尽心机来说服仁宗。例如，仁宗七年，新

宫落成西幸之时，他们曾上表劝其建元称帝，又提倡攻打金国的征金论。这说明有他们的地方性，但更重要的是他们想以此奇论引起一般人的好感。对此，朝廷掀起了赞成与反对的两种意见，金富轼恐怕建元称帝会激怒大金国而反对。这种想法，对于事大主义者来说虽属常见，但是，只有打出称帝论的妙清一伙的奇发异想才会有嘉奖。这种奇想也可以看作是将来把西京当作舞台可以掀起叛乱的地方。妙清一伙因他们的计谋没能很好的实现，才开始使用此妙计。仁宗七年，行幸大花新宫，在接受群臣的祝贺之时，从王的坐殿上空传来一阵乐声，妙清、白寿翰、郑知常等奏曰，此乃新阙幸御之祥瑞，于是向扈从的诸宰枢请求署名上表，结果失败。又同八年，由于妙清的奏请，移御西京时在重兴寺塔曾有过震灾。有人诘问，这样看来，幸御西京好像不是镇压灾殃，反倒是招致灾祸，妙清急急申辩。且同十年，也因妙清的请求西幸之时，途中突起暴风，白昼晦暗，迷失路途，造成大混乱。由于这也是大灾变，妙清不免穷缩无地自容，他们逐渐无颜以对上下社会。所以他们在大饼上放油投入大同江，把那里升起的五彩油气说成是神龙玉液之瑞气，宣传是千载一遇的天心，上奏建元称帝和征金论。然而，妙清等的计谋终于以平章事文公仁，参知政事李俊阳等的弹词而暴露无疑。

对此，虽有谴责妙清等人奸谋的上诉，但王仍轻信于妙清，在十年 10 月，按照妙清等人的奏请，使平章事文公仁，内侍礼部员外郎李仲孚受御衣，去西京行法事，然后，发布维新的教制，敕励百官。维新教制是仁宗十年冬至日（六日）准于甲子，因日月五星，即七曜日和日月在一直线上罗列成连珠形，是一个新的上元开始。以此表明大花宫创造的意义，是奖励一般官吏对维新政治的新的觉悟。《高丽史・仁宗世家・十年十一月条》有“朕以凉德获承祖业，适当衰季，累更变故，夙夜勉励，庶几中兴，训有之曰，积数万岁，必得冬至甲子，日月五星，皆会于子，谓之上元，以为历始，开辟以来，圣人之道，从此而行，今遇十一月初

六日冬至，其夜半值甲子为三元之始，可以革旧鼎新，爰命有司，举古贤遗训，创西京大华阙，咨尔三事大夫百官庶事，共图维新之政，以增永世之休。”

这里，当再次反对妙清等人的上书连续而至时，仁宗反而更加宠信妙清了。所以在同十二年正月，拜妙清为三重大统知漏刻院事，并赐紫（僧衣，紫袈裟），又幸御西京。但是，在王的西幸中，依然发生了种种异变，且在开京也发生了天灾。同年3月的雪祸，4月的陨霜，5、6月的旱灾，特别是6月，大花宫附近30余处的雷震引起了非同一般的注意。一经遭到了这种灾异，王室感到巨大的不安，王向陵墓祈祷，向官吏下求言的诏书等，这给妙清的反对派们一次好机会，有奏书曰，持妙清一样的阴阳怪诞之说，欺骗蒙蔽王者，理当斩首。其中，金富轼这样的人首当其冲排斥妙清，以至后日成为妙清叛乱的讨伐主将。仁宗也不得不言明，是朕不得已而行，十二年9月，移御于西江边的长远亭。此乃西京的妙清和南京之间的破产，算是妙清等的西京迁都计划遭受了挫折。

仁宗十三年，妙清和西京的分司侍郎赵匡，兵部尚书柳昰，司宰少卿赵昌言、安仲荣等一起拥聚西京叛乱，编造假制，逮捕副留守崔梓，监军事李宠林，御史安至宗，又派伪承宣金信，和西北面兵马使李仲一道，把所有的僚佐及列城的守臣抓了起来，关押在西京盐库，西京的人作为其他上京人全部被拘留，同时改国号为大为，年号为天开，将其军事之名叫作天遣忠义，将一切惯俗均换了西人，作好一切叛乱的准备之后，想直驱上京。

朝廷接到此乱报最初是日官白寿翰的儿子清带来的叛书，3日后才得到确认，并下令以金富轼为元帅出征西京。然而，妙清的心腹白寿翰，郑知常和金安等不知此事，在西京被杀，而妙清的党人却回乡归养去了。金富轼的出征是在仁宗十三年春，镇压妙清的叛乱是十四年2月，经过了整整一年零两个月。金富轼因此功拜为输忠定难靖国功臣，检校太保守太尉门下侍中。西京之

难虽因此得到了平定，但在征讨一年零几个月的时间里，却遭到了人命财产的巨大损失。

平乱后，西京和过去的面貌已大不一样，西京的机关终于减少到紧缩旧制的程度。在太祖以来的历史上，地理图谶上，或政治上的重要都市西京终于丧失。

回顾一下妙清的叛乱，无论从哪里来看，也是西京迁都运动的一种变形，绝非怀有异图而阴谋称帝建元的。应看作只是其迁都运动一旦不合乎情理，便走向极端，才付诸了武力。

**五、毅宗的图谶信仰**

第18代毅宗从太子时起便轻佻浮薄，无继承王位的资格，因受父王仁宗的顾托，才登上了王位。起初，因他的侍读郑袭明的教护，才勉强不敢放肆胡来，但由于宦者郑诚，嬖臣金存中的谗言，让存中代替了袭明，袭明终于饮毒自杀。从此，毅宗便沉湎于奢侈和娱乐，和阿谀之辈一起只贪图击球、游宴、诗歌、音乐等风流之事，到处兴建离宫亭台（太平亭、欢喜台、义成台）等，并将其庭院仙山化，又征夺民间的珍宝，酷信其他神佛，图谶，祈祝和土木之费用使国库枯竭，民间怨声滋甚。尤其是他陶醉于华丽词藻，虽然也受到了所谓太平好文之王的称赞，但他的优待文臣之举，终于引起了毅宗二十四年（庚寅）大将军郑仲夫等的叛乱，国政进入了武臣的掌中。根据《高丽史·五行志》，在毅宗五年，已有太史奏言，以谶记说明文武乱政之预言："毅宗五年八月，海州虫食松，自去岁至是为蝗所损，太史奏曰，海东古贤谶记，浩岭有松城，松为君臣，蚃蝇为小人，蠊食松之时，文虎乱政，松变鹄木之岁，天下白色"。毅宗十八年11月，曾有大雾弥漫，白昼昏暗，又太史对王警告曰，雾是众邪之气，连日不散，此乃国家混乱之征兆，因为毅宗放弃了太祖以来按天地阴阳之法建立的大阙明堂，奔走于移御巡驻跟随佞幸之臣之故。又五行志中，毅宗十一年正月戊辰，风从乾方而来，太史奏曰，国有忧，毅宗畏惧，卜者内侍荣仪对此劝其禳会，在灵通寺，敬天寺等五庙上佛

供，此外，荣仪还奏曰“来岁国有灾，宜修古寺以禳之，王率百官，幸海安寺，相风水”，因此，府库皆空，民怨四起。这都是毅宗酷信图谶说之故。然而，对于重兴阙的创建却有以下记载，“庚申遣崔允仪，知奏事李元膺，内侍朴怀俊等，创别宫于白川，怀俊性苛刻，征丁夫于西海道，日夜催督，不日告成，赐阙名重兴，殿额大化，术者私语曰，此道诜所谓庚方客虎举头掩来之势，创阙于此，恐有危亡之患。”因有王在大化殿受贺之日，天地昏黑，大风拔木，有多方祈禳之事，故其巡驻只一回。如此竖起新阙又废止一事，无论在仁宗以前，还是以后，均系非常之事，没人感到特别奇怪，但是到了王的末年，又正值武臣之乱前夕，派相地官到西海道（黄海道）审察延基宫阙之地，便使人感到王对地理图谶说的酷信。

毅宗对于前代按地理图谶说创建的旧离宫并不懒于传统的巡驻，就巡驻于文宗创建的长源亭来看，九年期间，共达 20 回，巡驻肃宗再建的南京宫，两年期间有两回，巡驻妙清之乱以后的西京，两年也有两回。

**六、武臣跋扈时代的图谶**

在位 24 年期间，毅宗不仅沉湎于浮华逸乐和词藻安乐的生活，而且轻信神佛秘祝和风水图谶之说，暴露了种种斋醮祈祝，相地造宫，巡驻和建造寺塔等浮华性，不用说国库荡尽及人民的困瘁，加之卜者、术者们受到阿谀文臣的估宠，贱视武臣，终于发生武臣之乱。以后，到了高丽中期后半叶，便进入了武臣跋扈时代。毅宗二十四年庚寅（1170）9 月，因将军郑仲夫等的反乱，文臣们大部分被屠杀。所以，毅宗被废弑，王弟浩即位，他就是第 19 代明宗。从明宗起，以后经过神宗、熙宗、康宗、高宗，到元宗的 1 个世纪期间，武臣执权时代以郑仲夫、李义旼、李高为首，崔忠献 4 代，金俊、扶衍之父子等，交替执政，擅断，任意行使王的废立，所以王权名符其实是亡了。尤其国内地方民乱蜂起，外部遭受蒙古的侵略，内忧外患交替而起，高丽处于一个大灾难的

时期。在这种不安的时期，常有秘诀、图谶、阴阳、拘忌之说横行于社会，也是自然的趋势。下面，让我们看看从明宗到元宗的秘记、图谶。

1、明宗的三苏宫

明宗时代，在中央因为郑仲夫、李义方、李义旼、崔忠献等诸武臣先后左右国权，他们任意扩大其威力和福利，地方到处掀起吏民之乱，骚乱至极，所以国内秩序的破坏，王室的衰微也达到了顶点。不仅如此，自然界也发生多种异变，诸如连续发生松岳下的宫阙火灾，松叶的虫灾、旱灾、疾病，甚至在市街上卖人肉等，人心惶惶不可终日。遇到这种时候，基于风水图谶说的延基裨补之说被接纳是自然的要求。于是，明宗四年，在左苏白岳山，右苏白马山，北苏箕达山等三处，置了延基宫阙造成官所谓苏，似京之意，在那里营造宫阙，蒙其地力，意欲在延基裨补。以开京为中心，在其左、右、北，称为左苏、右苏、北苏，以国土为中心，称西京、南京、东京，似指三京。据李丙焘著，左苏白岳山是现在的京畿道长湍邑后的白鹤山，右苏白马山是京畿道开丰郡大圣面的白马山，北苏其达山是黄海道新溪郡村面宫岩里的箕达山。[1] 高丽的三苏制起源于东方传统的山岳崇拜，三神思想，是三韩时代的三山制的遗风。然而，这种三苏之地也是《道诜秘记》里已经出现的，且从风水地理说来看，也具备吉地之条件，是当时卜术者们所认定的。三苏所披露的风水图谶说，虽然直至仁宗时，史书上也未曾见过，只有在明宗时，因造成三苏宫，史书上才见，但是，勿庸置疑，此图谶当然是明宗以前就已经有了。

2、神宗的山川裨补

明宗四年，讨伐赵位宠时，以别抄都令，立下战功而得到出世之路的崔忠献，终于登上将军之位，于明宗二十六年，独揽国权，几乎清除了反对派，废明宗，迎立王弟、卒源公（仁宗第5

---

① 参见李丙焘著《高丽时代的研究》。

子）为王，这就是第20代神宗。神宗把崔忠献当作靖国功臣三韩大匡大中大夫上将军柱国，把其弟崔忠粹当作输诚济乱功臣三韩正匡中大夫鹰扬军大将军卫尉卿知都省事柱国，兄弟均极其显贵，但由于兄弟不和，忠粹败死，内外之大权自然落于忠献之手。忠献虽是武断独裁的政治家，但因又有智谋，通情达理，也优待文士，所以，名儒白光臣、李奎报等均出入于其幕下。

明宗二十六年当路初，忠献和其弟忠粹一起上陈封事，将各种时弊和政策陈述为10件事，其第9件中有如下的句子："在祖圣代，必以山川顺逆创浮屠祠，随地以安，后代将相群臣、无赖僧尼等，无问山川吉凶，营立佛宇，名为愿堂，损伤地脉，灾变屡作，惟陛下使阴阳官检讨，凡裨补外，辄削去勿留，无为后人观望"[①] 在此忠献的陈疏中，有多少抑佛之意，这虽然也成为高丽末朝鲜初儒者们抑佛论的典据，但忠献的这一主张终于成为翌年，即神宗元年的设置山川裨补都监的前奏。《高丽史·节要神宗元三年正月条》里有"置山川裨补都监，崔忠献会宰枢重房及术士，议国内山川裨补延基事，遂置之"。忠献设置的山川裨补都监，经过大约12年期间，在国内到处实施造山筑墩，像是压胜，这是积极的方法，用来破坏以消极的方法损伤地脉的寺塔或筑堤。半岛山川背走说成了新罗末群雄蜂起时代以来的传统风水说，特别是通过明宗和神宗两代30多年间持续不断的叛乱，自然唤起了山川背走说之图谶。尤其是庆州附近的民乱，前后掀起5、6次，其间，造出新罗复兴之谶说，使人心浮动，出身于庆州的李义旼之流，梦想按照古谶之（龙孙十二尽，更有十八子）说，复兴新罗。

这里须留意的是，忠献设置的山川裨补都监虽是图谋高丽王家的延基和太平，但是不能忘记的是他们镇压文臣，垄断国权，考虑更多的是为了他们武人自家的裨补。

3、高宗、元宗时代的图谶

---

① 参见《高丽史·列传·崔忠献传》。

继神宗之后，王位的继承是按熙宗、康宗、高宗的顺序，其间，以庚癸之乱为始，接连的内乱之火正要息灭之际，大陆方面又掀起巨大的变动，其叛乱一再袭来，从而半岛又陷入了危险的境地。特别是由于蒙古兵的侵略导致的契丹人的入侵和蒙古的直接入侵，高丽不得不把千岛改为江华岛。

就卷入这样的不安来看，地理图谶之术数说再次抬头，乃势在必然。高宗（第 23 代）四年，契丹兵一到宣义门放火烧黄桥，"有郎将金德明，常以阴阳之说媚忠献，官至知太始局事，所进新历，皆变旧法，日官及台谏心知其非，畏忠献，莫敢言者"，"先是德明告忠献曰，显宗葬安宗，以致庚戌契丹兵，今葬厚陵于其侧，契丹兵又来，恐风水使然，宜速改葬"[1] 回顾一下高丽时的风水说，虽然谈到拿松都王气衰说来营造千岛和离宫，但现在举出的却是关于王陵的风水说。高宗四年，以祈禳退逐契丹兵而破坏乾元寺一事，是忠献相信了卫士李知识，并按他的话而行的。但是，这种祈禳非但不是靠的风水图谶说，也不能说是法力和道教的各道场醮祭所起的作用。前面说的江华千岛虽也是军事上的策略，但其反面，和"松山王气将尽，移御别宫以禳之"一样的意思也加进去了不少。尤其就同条结尾"盖信术者之说，欲以延基也"来看，更可确信无疑。此延基的信条，出自"秋 7 月甲子，遣内侍李白全，奉安御衣于南京假阙，有僧据谶云，自扶苏山分为左苏，曰阿思达，是古杨州之地，若于此地，营宫阙而御之，则国祚可延八百年，故有是命"[2]。在高宗末年，根据校书郎景瑜、白胜贤等的劝请，创离宫于摩利山南，又命在三郎城和神泥洞营建假阙，但是，此假阙到了后来第 24 代元宗五年，由于礼部侍郎金轨等人的反对，迟延了一段，最终才得以实现。根据白胜贤之谶说，若在摩利山挖池筑城，王亲自醮祭，再在三郎城，神泥洞创

① 参见《高丽史·崔忠献传》。
② 参见《高丽史·高宗世家》。

假阙，亲临大佛顶五星道场，未及八月必有应验，可免亲自入朝于蒙古，三韩变为震旦（东方大国），大国（中国）将来朝。元宗好像酷信白胜贤的谶说。他劝王的名字改为周代全盛期康王之名钊，元宗将讳改为钊，不久便得知此名和在平壤城下与百济近肖古王战斗，横死流矢的高句丽故国原王之讳相同，又复改为旧讳。这便是把自高丽初期就盛行的谶说《龙孙十二尽》倒过来，换成高丽中兴之意，编造“姬龙之后，重兴之说”。所谓姬龙重兴，乃是中国周室之姓姬氏中兴的汉代谶说。白胜贤引用高丽12代亡（尽）的谶说，其意是若高丽想中兴延基，元宗应改为姬氏康王之讳钊。我想，太宗时的古镜谶文中有“此一龙子三四（12代）递代相承六甲子（360年）”，这在以后变成了“龙孙十二尽（12代）”，再其后，十八子（李）之谶流行，仁宗时的权臣李资谦，明宗时的权臣李义旼等虽心怀李氏登基之异图，但均告失败。高丽末，李成桂出来，十八子之谶说才现实化，且无论如何，在元宗时此十二尽之谶，最使王室的神经过敏了。其实，从血统上看，元宗相当于太祖以后第11代，从年数上来看，当为开国后三百四五十年，据说接近于古镜谶文的所谓六十甲子（360）年。

# 第四章 高丽末期的风水图谶思想

高丽中期末，即在高宗晚年和元宗初年以后，屈服于蒙古的威胁压迫，其后自第25代忠烈王起，经过忠宣、忠肃、忠惠、忠穆、忠定诸王，到第31代恭愍王的大约1个世纪期间，均未能摆脱蒙古的羁绊，永兴和慈悲岭以北，在元宗时已经进了蒙古帝国的版图，达鲁花赤（相当于总都）驻在开京，监视或管理国事，忠烈王以来的历代王均把蒙古的公主当作皇后，因而上下之法俗也模仿了蒙古。虽然高丽独立体面受挫，但是对国家社稷的保护和保障确实使担心延基的祈愿消失殆尽。因此对以前的秘诀图谶的关心自然消失，营造离宫，千岛巡驻的议论也销声匿迹了。

像忠烈、忠肃二王，虽也营造了离宫和假屋，也巡驻过几次，但不是为了延基之目的，而是为了狩猎或游幸。其实，高丽末期历代王的狩猎已成为很大的时弊，所以也曾有人干予过。

至今，曾重视延基巡驻的南京（汉城），在忠烈王三十四年，被降为汉阳府，西京在忠宣王以后改称平壤府，于是西京丧失了昔日的资格。从江都改为开京以来，至恭愍王的约80年期间，在蒙古的保护之下，为武士的安逸时期，可以说，以三京和三苏为中心的观念几乎不复存在了。但从恭愍王起，由于国内外的形势变化，至今销声匿迹的风水图谶说便重新开始抬头。现介绍几种如下：

## 一、恭愍王的迁都计划和辛旽的阴阳图谶说

到恭愍王即位之初，东亚的形势又有了很大的变动，具有英雄豪迈资质的恭愍王虽以元室的公主（鲁国大长公主）为后，但总想伺机摆脱元的羁绊，改革弊端，所以有把国都迁往汉阳去的

计划。于同王五年，曾让书云观事陈永绪相地于南京（汉城），引起人心浮动，发生了男负女戴南行之事。这样，恭愍王敬为王师的僧普愚（圆证国师）引用谶说，“僧普愚以谶说王曰，都汉阳则三十六国朝，王惑其说，大筑汉阳宫阙”。[①]，此谶说在高丽第15代肃宗时金谓磾的上书中引用的《道诜秘记》里已经有，讲的是如果随月令巡驻三京，三十六国将朝天，当然不用说南京、汉阳也包括在内。恭愍王如此匆匆迁都南京，不仅试图革新和中兴政治，可以看出也有风水图谶之意义。

这时，开城府尹致仕尹泽上言，僧妙清以谶说迷惑仁宗，几乎颠覆了国家，如今四境危虑，训兵养士尚且不及，如若又掀起南京宫阙之工事，反忧伤其根本。但是王不听，营修汉阳宫阙长达数年之久，同王九年正月，终于决定迁都汉阳，去太庙卜其吉凶，说不吉。其实，强行营修汉阳城阙，冻死了很多役夫。所以，王又于同年7月，重新亲临白岳（现今的长湍白鹤山下）相地，即着手宫阙工程，时人称之为新宫。白岳的新宫于同王九年落成，11月移御，第2年10年3月，还御松京。此白岳相当于三苏之一的左苏，王在白岳颁下的教书里，有“予自践位以来，畏天爱民，祖训是式，愿治之心，常切于衷，属时多艰，泽网下究，干戈迭兴，灾异屡见，予为此惧，用道诜言，于胥斯原，盖将续大命于无穷也”。[②] 从以上来看，也是按照道诜秘记类，接受新京的旺气，出于欲无限延长国家之命脉的意图。

迁都白岳后不久，南海沿岸便有倭寇侵犯，因大陆方面又起红巾贼，倭寇终于过了鸭绿江，以破竹之势，乘胜长驱，侵入了开京。王避难于福州（安东），十一年，在平定红巾贼的同时，滞留在尚州，未能实现还都开京，幸驻水原欲营造宫阙，按监察司的上言，临时驻在清州，再计划迁都江华岛，遂派人在开泰寺

---

① 参见《高丽史·列传·尹谐传·附尹泽传》。

② 参见《高丽史·恭愍王世家·十年条》。

(连山）的太祖真殿占卜吉凶，因说不吉，才终止。十二年正月，得到迁都开京之卦，欲回松都，又因书云观的阴阳拘忌说，暂时驻驾城南的兴王寺，然后再还御的开京。

恭愍王英资超群，具有改革的抱负，虽有要迁都于政治上、战略上、延基上一直稳定，且有旺气之地，但内外变乱接连不断，几无宁日，权门豪族的土地兼并，国民私有之弊端，终于导致了贫富悬殊和财政上的困乏。同十四年，爱妃鲁国大长公主升遐，王昼夜悲哀，心乱如麻。但王不改初衷，中兴改革的念头更加强烈。

然而，适值王做了一个梦，梦见某人向他行刺，被一名和尚救了，按金元命的介绍，当他知道辛旽其貌酷似那位和尚以后，便宠爱了辛旽。"辛旽乃灵山人，初名为遍照，本是桂成县（现在的昌宁郡桂成面）玉川寺女婢之子，幼为僧，字耀空，以母贱不见齿于其类，常处山房，恭愍王梦人拔剑刺己，有僧救之得免，明日以告太后，会金元命以旽见其貌惟肖，王大异之，与语，听慧辨给，自谓得道，诡为大言，辄中旨，王素信佛，又惑梦，由是屡密召入内，与之谈空"。[1]。把辛旽当王师，封为真平候，不久，除授守正履顺论道变理保世功臣，壁上三韩三重大匡领都佥议使司事，判重房监察司事，鹫城府院君，提调僧录司事，兼判书云观事，一任政教和阴阳方面的全权。特别是兼任所谓的判书云观事阴阳官，因为辛旽也有这方面的术数。

恭愍王信任辛旽虽有各种理由，但当时想一扫权门阀族的因袭之弊，也需要身分上单寒孤独之人。因此王把辛旽看作王师，"王乃手写盟词曰，师救我，我救师，死生以之，无惑人言，佛天证明"。由此可知，王尊信辛旽想完成改革大业的本旨。

作为山间一贫僧，一跃而为掌管国政全权的辛旽，首先淘汰了李公遂、庆千兴、李寿山、宋卿、韩公义等世禄之朝臣，录用寒微之士，设置田民辨整都监，自己成为其判事（长官），整顿权

---

① 参见《高丽史·列传·辛旽传》。

富之家占夺的田民，各自归还本主，奴婢也被放良。对此，虽然受到了下层阶级的欢迎，但是来自上层阶级的非难和攻击却接连不断而起。他原本就充满了野心和私欲，滥用自利毁他之术，又是极尽奸淫良家妇女之浪子。一方面散布“辰巳圣人出”之谶言，一面以圣人自居。又因王无子，便乘此机让王在开京的演福寺开设数次生子冀愿的文殊法会，又引用《道诜秘记》的松都气衰说，劝其迁都平壤，自己也曾相地，其计划由于明朝太祖朱元璋的进攻北京而告失败。从《高丽史》恭愍王世家十八年条和辛旽传来看便可知，辛旽以《道诜秘记》的松都气衰说劝王移都平壤，巡驻三苏，巡驻金刚山，驻驾忠州等，又劝请创建平壤，忠州的离宫，魂殿（亡妃的），这无疑均出自辛旽的诡计。

对此，世臣阀族们想守住他们的汉城开京，便爆发了对辛旽的桀傲不逊之不平和不满。当时二十五岁便成为正言（谏官）的青年李存吾和同僚郑枢一起，上表辛旽的弹劾疏，“疏上，命代言权仲和读之，读未半，王大怒，遂命焚之，召枢（郑枢）存吾面责，时旽与王府床，存吾目旽，叱之，曰老僧何得无礼如此，旽惧骇，不觉下床，王愈怒”[①]。因此，存吾几乎被处以极刑，因左右的谏止，才免于惨祸，回归田里，同王二十年亡故。可以说，李存吾不顾生死之言行，是代表了当时新进气锐的儒者们的郁愤。后来欲击败辛旽者，是知都佥议吴仁泽等。同王十六年，他和前侍中庆千兴等七八人一起密议曰，“辛旽奸佞阴狡，好谗毁人，斥逐勋旧，杀戮无辜，党羽日盛，道诜秘记有非僧非俗乱政亡国之语，必是此人，将为国家大患，宜白王，早除之”。[②]。此密谋传入辛旽之耳，他向王哀诉，吴仁泽等被流配抄家。

因而辛旽感到不安，利用《道诜秘记》，企图远离世臣阀族，掀起迁都平壤之运动，但均告失败，同时伤害了王的监政，王渐

---

① 参见《高丽史·列传·李存吾传》。

② 参见《高丽史·列传叛逆·辛旽传》。

渐远离了辛吨，他反而妄图暗杀王，被发觉，终于与其一党一起伏诛。看来辛吨的迁都平壤运动仿佛仁宗时妙清的叛乱。

## 二、禑王的风水图谶信仰

前面讲了辛吨的专横，恭愍王惑于辛吨，一个时期出入于吨家，相对密议，与其家的美妇般若之间生有一子，叫牟尼奴。但被断定为是辛吨之子这件事，系李朝使臣的判断，恭愍王说是自己的儿子，同王二十二年，赐名为禑，封为江宁府大君，二十三年，将其冒称已故宫人韩氏所生，想作为将来的后嗣。二十三年，王突然被宦者崔义生，幸臣洪伦等弑害，在大臣李仁任的拥立下，禑继承了王位。

禑王资性狂妄，且不说驰马、放鹰、淫戏、娱乐等放纵生活，还酷信阴阳谶讳，在位 14 年期间，接连提出迁都，移御的问题。禑王时的迁都，移御之议论，虽然也有海寇的侵扰，和明朝的复杂关系等原因，但起因主要是禑王的好谶。禑王元年（1375），来自书云观的上书，说天文示异，应移御避灾，这时，在判三司事崔莹的反对下，得以终止。又在同王三年，曾计划迁都铁原，也在崔莹的反对下取消了。同年，虽对连州（现在的长湍郡以东）和白岳的新京相地相宅，也因地势不吉而取消。又同年 11 月，禑王也举出《道诜秘记》的松都气衰说，和朝臣议论的结果，虽然设置了北苏箕达山（现在的黄海道新溪郡村面宫岩里）的造宫都监，但不久便以交通不便为由而终止。四年，左苏白马山迁都论又起。禑王七、八年，由于天文灾异，汉阳迁都论得以抬头，但因李仁任的反对，未能实现，后再论，禑王亲自行幸汉阳。于十三年。为了筑造汉阳的山城（重兴山城），曾审视其形势，十四年，又修筑山城（即北汉山城）。这虽然也有对应国内外形势的一面，但是否是基于流传的《道诜秘记》中的所谓三京巡御之说呢。

禑王十四年，中原正值元、明两朝交替时期，在亲元、亲明的对立下，守门下侍中（首相署理）李成桂政变，废禑王，将其放黜江华岛，三子昌继承王位。李成桂作为守侍中，总管军事，

"童谣有木子得国之语，军民无少老，皆歌之"。禑王晚年对迁都汉阳的问题如此苦心，却终未实现。

### 三、恭让王的汉阳迁都计划

禑王放黜江华岛，又被迁往骊兴（骊州），暗中想除掉李侍中（李成桂），反被移至江陵府，与此同时，昌王也被废黜。即此时李成桂和判三司事沈德符以下郑梦周、契长寿、郑道传等结义，说禑、昌之父子本来就不是王氏所生，理应废假（辛氏），树真（王氏），于是废昌王，拥立神宗第7代孙定昌府院君瑶，这就是高丽最后的王，即恭让王。

恭让王优柔寡断，再加上惑信于浮屠、阴阳、图谶，把民力和财力都浪费在佛事斋醮，造宫移御。同王二年，按书云观的上疏曰"道诜秘记有地理衰旺之说，宜幸汉阳以休松都地德"，曾计划迁都汉阳，可见其宗旨当然是《道诜秘记》的松都气衰说。恭让王曾向经筵官朴宣中问过可否迁都汉阳。宣中毅然决然答道，"臣从未听说过去人君以谶讳术数保有其国家之说"。但是王不听，仍派遣门下评理裴克廉作为杨广道（今京畿忠清道）察理使，去管辖汉阳宫阙。这样，代表儒臣的"癸丑左献纳李宣上疏曰，陛下信谶讳之说，欲迁汉阳，既为不可，况今秋成未获。而人马蹂践，必招民怨"。王反而以秘录（《道诜秘记》或《海东秘录》）中的不迁都便废君臣（国家灭亡之意）为由，责备了李宣。当时反对迁都汉阳的除此人以外，还有刑曹偬郎尹会宗和判密直司事姜淮伯等人。反对迁都论者纯粹是从儒者的立场出发，把浮屠、阴阳、风水、谶讳看作是不经之术，主张国家之命运取决于人间行为如何。

然而，王却不顾一切反对论，终于在同王二年9月断然迁都汉阳。文虎的灾异在新都一发生，王即在白岳和木觅的城隍举行祭礼。同年11月，虽有金宗衍、赵裕等欲清除李成桂的阴谋事件，然即被发觉。所以，一有还幸旧都（松都）的上诉，王不得不在三年2月离开南京（汉阳），回到开京。

在迁都开京以后也连续不断有大的变异，王一方面祈愿于法力，一方面要听取臣下的直言。于是，大司成金子粹，成均博士金貂，郎舍许应，政堂文学郑道传，密直副使南誾，吏曹判书郑偬等各自上疏，陈述自己的意见，他们惯于儒家之流的辩说，其要旨如下，即王要努力于正心俭素，公平地赏罚黜陟，远离小人，亲近贤人，摈弃浮屠异端和谶讳术数。但又有反面的护佛派，前典医副正金坱举出高丽王朝的 10 训要中的法力，地力，论及太祖造佛的意义，佛教的振兴，又有前户曹判书郑士倜上疏佛法是使国家受福利的。于是，儒佛间便掀起了争论，舆论混乱。政界以李穑、禹玄宝等为中心的旧臣世族和李成桂为中心的新兴势利之间的矛盾发生，尊王派和革新派对立，高丽王室终于宣告终结。即还都的第 2 年（恭让王四年，1392）3 月，尊王派的领袖郑梦周在善竹桥边被革命派的毒手阻击，其一派被一网打尽，7 月，恭让王终于让位于李成桂，高丽加上废王禑王、昌王，历经 34 代 475 年，至此降下了王朝的帷幕。

以上是高丽王朝起源于浮屠、阴阳、风水、图谶，又亡于浮屠、阴阳、风水、图谶的经过。

# 第九篇　高丽前期的儒学思想

## 第一章　时代背景和儒学思想

### 一、儒、佛、仙混为一体

新罗一进入末期，便由于王室和中央贵族的自我分裂，丧失了支配和安定统治秩序的能力。有能力树立新秩序的是豪族或地方的贵族，他们通过海上贸易或掠夺、强占土地，来扩张其势力。建立后百济的甄萱就是西南边防的裨将，建立后高丽的弓裔是新罗王子，北原（原州）梁吉之部下，高丽太祖王建作为恭睿的部下（侍中），乃是西海方面的百船将军。建勋则因父子间的不和而灭亡，恭睿由于骄奢无道和杀戮而遭驱逐，只有王建因其厚德，得到了革命派的拥戴，成为高丽的太祖。

王建出身于开城地方的豪族，在和唐朝搞贸易的当中形成了海上势力，在恭睿手下任水将军，因攻占西南海有功，而升至侍中（首相）。后来受到恭睿麾下洪儒、裴玄庆等人的拥戴，最终于公元918年（新罗景明王二年）登上了王位。

王建作为创业太祖之人品，下面叙述的崔承老（927—989）给成宗的上奏文中将详细披露，王建太祖（877—943）建立高丽时的状况，从新罗中代末直至下代为止，中央贵族社会的腐败和争夺王位接踵而起。由于地方贵族的拥举和豪族的抬头，对人民的掠夺也在加剧，于是加速了农民起义。伺机占据西南的光州地方和完山州（全州），唤起其地方人民的怀古之情的是建勋的后百济，

以铁原为中心，占领了以北的大部分，标榜复兴高句丽的是恭睿的后高丽。但是他们搞地方割据，还没有形成政治和社会的基础。然而，恭睿却无视古代的身分制度（骨品制度），王建曾宣言改革古代的收取制度，作为唤起已经继承高句丽的怀古之情的高丽太祖，如不坚决实行废止新罗的身分制度和改革收取制度，便无法收买人心。这不仅是政治、经济、社会等诸方面的改革，也是作为基调的更重要的一个侧面。

一般来说，新罗的精神世界虽然是佛教占优势，但这不过是宗教的一面，从统一新罗的现实政治方面来说，仍是儒教起着主导作用。而且，作为古神教的仙教，在传入中国的佛教、儒教、道教以前，便作为我们民族的固有思想而存在了。正如崔致远所说“国有玄妙之道，曰风流，设教之源，备详仙史，实乃包含三教，接化群生耳，且如，入则孝于家，出则忠于国，鲁司寇之旨也。处无为之事，行不言之教，周柱史之宗也。诸恶莫作，诸善奉行，竺乾太子之化也”。高丽的玄妙之道本来就包含着儒、佛、道三教。

然而，新罗儒、佛、道混合的精神世界，一直延续到高丽。关于高丽太祖之创业主的帝王像在崔承老的时务 28 条中曾出现过，他的思想在太祖死前一年，即太祖二十五年出的训要 10 条中更明显。崔承老站在儒家的立场上，向高丽第 6 代成宗上奏的封事，就凝结了当时儒教的哲学政治思想，太祖的 10 训要可以说是太祖作为高丽创业主，不仅仅靠武力或权力，又是恭睿的部下，靠忠臣的拥戴便达到了所谓的不流血的革命，建立了王业，从而开创了维持王权要符合民心和时代思想的先河。

回顾一下新罗的文化，乃是三国文化遗产之集大成，统一以后，佛教风靡。这是因为中国成熟的佛教对于统一新罗的文化产生的影响更大之故。因而，高僧大德辈出，雄伟的寺庙林立，作为佛教艺术的佛塔、佛像、佛钟等作品纷纷问世。但在政治方面，儒教思想的影响更大。用圆光法师的话流传的所谓花郎道的世俗五戒，也应看作是从纯儒教立场出发的。因为在花郎五戒里，忠、

孝、信虽是儒教的德，但临战无退的勇气和杀生有择的利物思想也应看作是纯儒教的。如果从佛教思想来看，所谓战争和杀生，都是根本否认的。虽然正如佛僧圆光所说，五戒是世俗五戒，但并不是菩萨五戒，即不杀生、不偷盗、不淫邪、不妄语、不饮酒等。花郎们参与法会（百座法会），虽致力于佛教的精神修养，但佛教已经变成了护王、护国的思想，从这里也可以窥见到儒、佛是并行的。

作为新罗末的学风是不排除仙（道教的）的。我们固有的仙教，有些和中国的道教思想相通，而且新罗的留唐学者金可纪（新罗文献王时）、崔承祐（新罗末期）、崔致远等都是赴唐学过儒、佛、道三教之人，尤其是崔承祐、崔致远的道脉可以看作是把唐的道教和我们固有的仙脉统一起来的。即便是花郎，他们为了精神修炼，遨游于山水间，是欲与自然的大气形成一体的仙家风范。正如崔致远在《鸾郎碑序》中所说，我们固有的风月道是包含了儒，佛，仙三教的。

然而，继承新罗末儒、佛、仙三教混合思想的高丽初的思想，大体和新罗末相同。但是王建为了创建高丽，然后再统一后三国，不得不致力于确立王权，更重要的是笼络民心。他从身分制度和收取制度中看到了新罗灭亡的原因。因此，他在关注确立新的中央集权制度和必要的包容豪族以及安抚一般农民的同时，也关心思想。高丽太祖所下的信书，10 训要，虽说是王室为后代制定的政治规鉴，但从其主要内容来看，也集中体现了高丽一代的思想。

10 训要的宗旨，可以说是儒、佛、仙三教思想的混合体。第一，信书全文说的是尧、舜禅让，这说明作为儒教的传统，已成为王者的德性，也揭示了高丽王朝的思想。第 1 条，高丽国家大业的创建，只相信是诸佛护术之力。但并不是诸佛护术之力，还靠了三韩山川的阴佑，即风水地理之力。此风水地理之信仰，说的是五岳、名山、大川、龙神等，同时也说的是最高神天灵（第 5 条和第 6 条）。此天灵思想和道教说的玉皇上帝一样，都和道教

相似。从这里可以看出道、佛合作的思想。尤其是把第 2 条和第 6 条放在一起来看，建佛寺的位置和山水的逆顺连在了一起。所以，佛教的燃灯会和道教的八关会（佛戒斋的变形）结合起来了。特别重视风水地理，把西京（平壤）说成是水德顺调的我国地脉之根本，因第 8 条车岘以南，公州江外的山形地势之背逆，人心也成背逆，这是结合了道教的五岳、名山、大川、龙神的崇尚思想。又在 10 训要中，和信书一样是重视儒教政治思想的，在第 7 条有所谓的“人君得臣民之心为甚难，垂仁之下，必有良民”，从第 10 条说的“博观经史，周公大圣”中也能看出。

综上所述，王建作为高丽太祖，不仅仅为了维持王权而作训要，也继承了新罗以来所崇尚的护国护王的佛教思想和广泛流传于豪族之间的风水地理说。且崇信基于风水地理说的道教的山水诸神，坚信新罗以来的图谶说等等，都说明了新罗末和高丽初的思想是同出一辙的。加之，统一新罗以后，也混合了支持贵族政治的儒教思想。

## 二、汉唐学风

正如通过高丽一代能看出儒教哲学思想一样，以宋学（程朱学）的传入为起点，可分为前后两个时期。宋学传入以前，完全继承了新罗末的儒学思想，这可以说是汉唐学风的通经明史（汉代）和词章学（唐代）。然而，汉唐儒家思想的主流却是训诂学和文章学。此外，黄老学几乎支配了汉魏时代，六朝时代是佛教的时代，到了隋唐，中国佛教鼎盛。再其次，阴阳五行说和谶讳说混合而成，成为汉代的谶讳说。一般叫做汉唐学风。如果只把这看作是儒家的，是汉代的通经明史和唐代的词章学，但从广义来说，经学、词章学、道教思想、佛教思想及阴阳谶讳思想等混合，相互起伏最终使得儒、佛、道三教合一论抬头。

高丽的儒教思想在程朱学传入以前，也把新罗末的称为汉唐学风，但严格来说，并不是和两汉相同的经传训诂，只不过是继承了训诂学的成果。当然，到了第 11 代文宗前后，作为儒教的哲

学理解，崔冲（984—1068）的九斋名是取《中庸》的大意，设置第16代睿宗时的国学七斋，仿佛汉代一经全文的训诂。但是大体上说来，程朱学传入以前的高丽儒教思想就是汉唐学风，即便从整体思想和学术方面来看，汉唐的儒、佛、道也是混合并相通的。

正如高丽太祖10训要中的第4条所说的，我们东方自古就仿效了唐之风俗，文物、礼乐均遵守其制度，因和中国（唐）的方土不同（殊方异土），就没必要都完全一样。强调了东方的特殊性、自主性和独立性。从这里可以看出王建高丽太祖的主体性。所谓文物礼乐，即一般文化，包括学术、艺术、法律、制度、宗教等。程朱学传入以后，特别是到了朝鲜朝，儒教作为修己和为人的学问，其顺序是先自行修己以后才能为人（治人）。其实，不经世治人，专一修己的学者很多，儒学以修身之本而深化，磨练心性的四端七情论和人心道心说得到了很大的发展。新罗、高丽时的儒学，一般来说是经世方面，即理国之源，从文物制度方面来看，是研究应用，就修身之本的修己方面来看，是倾向于佛学。10训要中的儒学，主要是理国方面，即汉唐学风的通经明史，致力于研究国家和社会制度以及历代国家的兴亡盛衰。所谓10训要，本来是王家的规鉴，比起修己更加注重于为人。

# 第二章　传统儒学思想的继承

高丽初期，即从太祖到第6代成宗的儒教哲学思想是完全继承了新罗末期儒、佛、仙混合中的儒教。但是，儒学作为究其新罗衰亡的原因，实现新王朝高丽的创业和守业所需要的政治哲学，乃是确立高丽王朝文物制度的一门学问。中央和地方的官制，其所需的科举制度及附属的教育制度等，和改革土地制度的经济问题都需要配备。无论对内的太祖十九年统三以后的国防政策，还是对外与邻国的外交关系问题，都得研究。

然而，必须有能够引导政治、经济、社会、外交及国防等诸多领域里的所有问题的一种思想。其思想基础虽然已经包含在太祖的训要里，但是，其结果是到第6代成宗时，守卫高丽的堡垒才构筑完。对此有巨大贡献的，可以说是儒者崔承老（927—989，成宗八年）的封事时务28条和金审言（？—1018，显宗九年）的封事中说的刘向的六正六邪论和汉刺史六条政。现在，在介绍高丽初期的儒教思想之前，首先叙述一下崔承老的时务28条和金审言的封事内容。

## 一、崔承老的政治哲学思想

第6代成宗是高丽历代王中最儒教主义和慕华主义的一位君主。尤其是在他之下有崔承老的庇护，政治上依儒教思想而行，制度上几乎是采纳了唐代的制度。成宗即位之年，经过太祖建国（918）后60多年，惠、定、光、景宗四代，王朝经过了创业期，进入了具备一切文物制度的守成期。成宗是景宗的后嗣，即位（982）那年夏6月，曾制定“朕新总万机，恐有阙政，其京官五品以上，各上封事，论时政得失”。当时崔承老成为正匡行选官御

事上柱国，上奏了封事时务28条。崔承老的时务28条取消了其中的6条，剩下22条，现在流传的是《高丽史·列传·崔承老传》和《高丽史节要·成宗条》中的，其要点如下：

在谈时务28条以前，首先看看他对太宗开始创业以后，到惠宗、定宗、光宗、景宗等五朝治绩的评价。此五朝治绩评虽是崔承老从儒家政治理念的根本立场出发，但实际上也可以说是代表了当时立于儒家思想的知识层之评论。因而，从他的五朝治绩评里，我们可以窥见到高丽初期的儒家哲学思想。

首先，从他赞美王建太祖创业垂统之经纶和帝王之像的美德来看，其基调是尧舜禅让和汤武放伐的思想。回顾一下，王建在创建高丽时，赶走了暴虐无道的恭睿，在同僚的拥戴下，登上了王位，是一种不流血的革命，反映了儒家的天命思想。这种天命思想在新罗末的道禅说里也有过，但那不仅仅是道禅说。因为儒家哲学的天思想也包含着天命思想，即一种宿命论。孟子在尽心章里说的“莫非命也，顺受其正”之命，乃天命，人的吉凶祸福都有一定之数。崔承老说王建太祖的高丽王国创业是天命。

“我太祖神圣王之御极也，时当百六，运协一千，当初剪乱夷凶，天生前主而假手，在后膺图受命，人知圣德以归心，于是，值金鸡自灭之期，乘丙鹿再兴之运”。这也是儒家的天命思想。其中，天生前主而假手一句的意思是：天是无形的，所以生有形的王建，来替天行道，创建了高丽。膺图受命乃图谶说，暗示人民的归日。人心归一也是从儒家天命思想而来的。

还能看出强调儒家的德化思想和一统思想。所谓丙鹿再兴，意指过去高句丽的再兴，高丽是高句丽（丽的破字是丙鹿）的后身，平定了辽东和浿水（韩半岛的大川），得到了秦韩（辽浿之意）的旧领，即位19年便统一了寰瀛（天下），其功莫高莫大。尤其是与渤海相连，不愿和背信弃义以武力吞并渤海的契丹和平来往，把契丹带来的建交礼品骆驼弃之不养，此乃不与无道之国建交的防卫政策。且深深怜念并隆重迎候和款待帅领败给契丹兵的渤海世

子大光显等部下数万户前来投奔，赐姓名，附宗籍，得以祭祀其本国的祖先，其文武参佐以下也都颁下爵命，急于办理存亡继绝，这是中庸的所谓顺柔远人，怀柔诸候的思想。

对于孤弱的新罗，在友好相处的同时，还出师讨伐凶悖好乱，杀主虐民的后百济甄萱，终于完成了匡复新罗，乃是不忘旧主，扶正济危的肚量。从新罗末到高丽初，西北方的边民不断受到女真族藩骑的往来侵扰，太祖派良将镇守边关，结果无须寸刃之劳，藩众归顺；因而称赞其知人善任的智慧和柔远能迩的肚量。而且新罗气数已尽，当请其自行归化时，一再辞让，最后终于接受，乃是礼让之德，也是儒家的王道思想。然而，对于南方的后百济，是不得已而用兵征讨建勋之逆子神剑，或临阵投降，或望风慑服，即便有时交锋，也不希望杀伤，是仁者无敌的形势。被逆子逐出的建勋来投靠，以厚礼相迎，他殒没后，也赙赠丰厚，这说明太祖之道一贯幽明，到处可见他的礼仪。在兼并后百济之中，爱护穷民，加以慰谕，下令诸军，秋毫不犯，同本国，此乃含弘宽简的肚量。

太祖十九年，统一三国以后，勤政8年间，事大以礼，交邻以道，又太平之中也无逸乐，礼贤下士，崇尚节俭，宫室要简陋，勉强遮挡风雨，衣着朴素，以能挡寒暑，爱幼乐善，弃我随人，其恭敬礼让之心发自天性，且生于民，倍尝人间之苦，深知民众的情俗，并能预知万事之安危，因而能不失时机的赏罚，邪正不共其道，又深知劝惩之道，通帝王之体统，体现了儒家王者的为人。

崔承老如上所述，赞美了太祖创业主的功德以后，又曰，“知人善任，惩恶不殆，尊信佛教，崇尚儒术，具备君王一切之德，且胸怀保国之策”，只是创业之初，致平日浅，尚未光崇宗庙社稷，礼乐文物也尚匮乏，凡百官司的品位及内外规仪也尚未修定，便突然驾崩，恐是国人之不幸。

崔承老评论以下的惠宗、定宗、光宗、景宗等四朝的治绩，也是从儒教政治理念的立场出发的。

第一，在论及高丽第2代惠宗时须留意的是高丽王室王位继承的问题。王建完成创业，建立了世袭王朝，实行了儒教的政治制度，王位的继承以元子相续为原则，倘若元子不肖，就是次子，次子不肖之时，就在兄弟之中任选一个，正如10训要的第3条所记载，相当复杂繁琐。特别是太祖对地方豪族采取的是怀柔政策，通过和他们策略上的通婚，和全国20多个豪族联姻，虽然对他加强势力有某种程度的帮助，但对以后王室与外戚之间关于王位继承权的问题，却带来了复杂的明争暗斗。事实上，太祖一死，围绕着王位继承问题就出现了对立的三派。然而，按照遗训，是太祖的正胤长子武（罗州吴氏所生）继位，成为惠宗。但是，与他有关的朴述熙一派，和与武的异母同父的尧（第3代定宗）有联系的西京镇将王式廉（太祖之表弟）一派，以及与太祖第16妃所生的广州院君有关的王规（广州院君的外祖父，武的丈人）一派，相互展开了明争暗斗。所以，惠宗在位不过是短短的3年时间，特别是由于和异腹兄弟尧、绍的异图谮诉，感到了生命的危险，往往令甲士跟随，对人疑心重重，有失王者之体统，人心离反，由于沉疴，发脾气日甚一日。三年时间，百姓未见其德，直到死的那一天才免其横祸，实乃可痛可叹。

第3代定宗是惠宗的连枝，继承王位，日夜孜孜，听断万机，所以在即位之初，人们都庆贺，最后因误信地理图谶，决定迁都西京（平壤），过分暴征作役，而怨声四起。他想以迁都西京来完成维新大业，但未能实现，在位只4年就死去了。不过，崔承老评价定宗（指东宫）在藩邸时，深知王规一派窥觎王室，暗自对恃的结果，未中其奸计，成功地清除了群凶，立下了使王位得以延续的巨大功劳。只因相信地理图谶，计划迁往地德好的西京，其实，其意图是想远离反对势力，防止政变，作为儒者的崔承老似乎认为是错在过信图谶上了。

惠宗和定宗在位不过三四年，没有什么值得一提的政绩。从儒者的立场来看，惠宗起初以大肚量对于继承王位之异图显然是

一种雅量，具有尊敬师长，并善待官僚之人品，但以后对人多疑，又因接近小人的态度而失去了王者的体统，定宗虽然有维持王室的先见之明及其策略之大功，但他误信图谶，暴征作役，酷使百姓，也是王者的失策。

到了继承定宗的第 4 代光宗（绍），高丽创业也渐渐进入了鼎盛阶段，尤其光宗以他英奇的风貌和极高的资质得到了太祖的赏识，又亲自得到定宗的顾命而继承的王位。对此，为了稳固王权，光宗断然实行了对宗室的肃清和对豪族的镇压。

肃清宗室就是淘汰太祖众嫔妃所生的王子和与其集结的外戚势力和权臣，镇压豪族是以实行奴婢按检法，解放被地方豪族占有并奴婢化的良民，削减豪族的势力，确保良民之数，扩大国家的收取源。但是，加强王权却因镇压权绅贵族及豪族而未能达其目的。因此，光宗为了确立中央集权的政治体制，断然实行了中国式的科举制度，设立文散阶和百官的公服制度。实行科举制度，指的是按儒学的学问成绩来录用官吏，抛弃历来的以门第、以及旧贵族和豪族为中心的录用，在更广泛的阶层录用有能力的人才，欲形成一个新的官僚层。设立文散阶，即采用中国的文散官制度，从而开始了官阶并用。实行百官的公服制度，即使中外一切贵族和中央的官僚均按等级编制，从而欲确立上下的身分秩序。对此，崔承老称赞其自即位之初的 8 年期间，政教清平，刑赏不滥。

但是崔承老评论光宗采用中国式的制度，奖励并优待以来投的汉人双冀为首的中国人的归化，反而是流于虚浮。其实这是新旧势力交替期里经常发生的事，但崔承老却站在儒教的政治哲学立场上来评价其事。即自从录用来投的汉人双冀以来，崇尚、重用文士，恩遇过丰，导致菲才越级晋升，没几年就成为卿相，又和他们接连昼夜畅谈宴酒，怠慢了政事。所以南北的凡俗之人争相依投，不分有无才智，均以殊恩殊礼接见，结果，新进者争相往前，后进者渐渐退后。而且，尊重中国的风俗，却不采取中国的令典，礼待中国的儒生，得不到贤才。这样看来，只是浪费了

百姓的膏血，徒有虚名，不问庶政，只接见宾僚，猜忌日甚，都俞（政治会议）日益阻塞，无人敢说时政的得失。

加之光宗酷信佛教，过分重视法门，举行一般的斋设过多，个别愿意焚修的也不少，一心只求福寿，以有限的财力建造无限的因缘（佛的因果），轻贱自尊之体统只修小善，又出入及宴游过度奢侈，只看眼前平安无事，就认为是法力的效力，不思悔改平时的作为。

光宗时，滥建宫室，服饰尽用珍珠纤维，土木工程不分时日，能工巧匠的制作无止无休，据粗略统计，其一年的经费相当于太祖十年间的经费，到了末年，致使无辜的人伤亡惨重。

对此，崔承老的评价是，如果光宗想到恭俭节用，与其勤政初期一样的话，怎能禄命不长，享年仅只五十呢。谈到光宗十一年（庚申）至二十六年（乙亥）的16年期间的情形时说，奸凶争斗，进而谗毁日盛，不能容纳君子，而小人得志，最终导致子息背叛父母，奴婢抵毁主人，上下离心，君臣解体，旧臣宿将接连被诛夷，骨肉亲姻也被剪灭，如果说惠宗保存了兄弟，定宗保存了邦家，论其恩义，反倒可以说光宗更甚。

以上是崔承老评论光宗政绩的要点。高丽王室在初期存在着继承王位的明争暗斗，第2代惠宗和第3代景宗之间，对王室和权势贵族的谗毁虽甚，但第4代光宗则因其兄定宗的顾命，鸰（令鸟，保护鸟）原袭庆（兄弟之间的王位继承），凤仪传华（王座的相传）则是非常恰当的让位。加之光宗英奇的风姿，初年政教清平，赏罚不滥。但自从他镇压外戚贵族和地方豪族的势力，实行中央集权制，采用中国的科举制，录用来投汉人双冀以后，倾向于优待文人，所以陷于虚浮。又酷信佛事，一心祈祷，损伤了至尊之体统。再加上使用能工巧匠大兴土木工程，致使国库空虚。且制裁文武旧势力录用新进之人，冤死众多无辜之人，上下离心，子逆父母，奴论其主，致使世道混乱。这样的政治，从崔承老儒教的王道理念上来看，理当是痛惜之事。但是，光宗果断地清除

腐败的旧势力，欲造成一个崭新的社会，作为某种世代交替的维新事业，又是不可避免的。

下面第 5 代景宗是光宗的独生子，受到父王的猜忌，在东宫之时，每事不安，幸运的是继承了王位。加之他长于深宫妇人之手，不知外面之事。但其天姿聪颖，一旦嗣位，便烧毁光宗后期积年的谗毁文书，赦免累岁无辜之狱，除掉原本，因而朝野称颂。但景宗不明政治，只靠权贵豪绅，那年涉及宗亲首先出现的咎征，以后虽有时觉悟，但不能免于自责。自此越发不可收拾，邪正不分，赏罚不明，懒于勤政，终于到了色荒，以乡乐和博弈度日，左右不只是中宫和内侍，君子之话也不听，只信小人之言。所以崔承老说景宗是有始无终。但景宗也有值得称赞之处，在他危在旦夕之际，还内禅（让位）给成宗。因而，这不仅是社稷之福，也是人民之幸。正如崔承老所说惠宗和景宗均以太子继承王位，令郎之间没有异望，兄弟之间的让位若没有明确的嘱托，必起争端。惠宗作为儿子虽有兴化郎君，但其年幼，又兄弟之间无嘱托后事，惠宗下面的定宗是在群臣的拥戴下登上王位的。又定宗在临终之时传位给了光宗，所以宗社平安。因定宗和景宗的遗命（继承王位）明白无误，才没给怀异图者以可乘之机。

崔承老在评论太祖的政绩时说，创业日浅，作为伟人，太祖在奠定整个国基方面尚有不足之处。对于以下的惠宗、定宗、光宗 3 代的政绩，也是这个意思。即惠、定、光 3 王有相互继承的基础，因处百事未备之时，两京（开京和西京）文武官有半数被杀伤。在这种王位交替中，文武官的众多杀伤，是王室和外戚权臣之间权利之争造成的。尤其到了光宗末年，因中央集权制的强化，而断然实行的对王室和权绅贵族的淘汰，其实也牺牲了很多无辜的人。世道混乱，谗诉四起，历代勋臣和宿将被肃清，景宗即位之初，据说旧臣的幸存者仅有 40 多人。那时遭迫害之人很多，但都仅仅是后生谗贼，没什么可惜的。想一想，作为光宗时握权的旧臣崔承老，说的后生谗贼，恐怕就是作为新进势力被旧势力

肃清的人吧。

得到景宗的内禅，第6代成宗登上王位，相当于太祖建国后的第65年。我想，高丽初期为了继承王位，王室和外戚势力，以及权势贵族之间的权利之争，明争暗斗，谗诉激烈，前面已尽述。成宗是戴宗（旭）之子，得到第5代景宗的内禅登上了王位，可以说并无什么波动。当然不用说，这里也受了戴宗的外戚黄州皇甫氏和成宗的外戚贞州柳氏等势力的影响。但是，在位26年漫长的时间里，从某种程度上整顿了中央集权制的光宗初期8年间的政绩是值得一提的。经过其后6年间的景宗时代，高丽的创业逐渐进入了守成期。

崔承老在太宗二十一年，尚且是一位十二岁的少年，就已有了文人之名，得到了太祖的格外恩遇。随后，以新进录用为官。在光宗末年的二十六年，他年已四十九岁，其间，他直接在朝廷经历了波澜壮阔的壮年时期。成宗一年，他上奏时务28条时，年届五十六岁，已进入老成期。所以，太、惠、定、光、景5朝的政绩评，是他作为儒者全部经过了高丽初期的政治、社会经验以后的事。其政绩评与其说是他个人的评价，不如说是当时知识阶层的共同见解。正如他所说，他的上奏即便不是长久之策，也是出于报国的一片丹心。我们从崔承老的时务28条里，可以看出高丽初期儒教的政治哲学面貌。而且，这也成为后世高丽国家的政治标准，也是历史观的标准，我想，李齐贤（1287—1367，号益斋）的历史观也是按照崔承老的见解写的。

关于太祖的创业功劳和帝王之品格，如前所述，对以后的惠、定、光、景4朝，崔承老的见解如下：

惠宗有保全骨肉的功劳，可以说是友于之义理（兄弟之间的义理），定宗预知萌乱，克定了萧墙之难（内部之乱），安定了宗社，传授了王位，可以说是有智谋之明，光宗最初8年的政绩比喻为三代之治，朝廷的仪制有些非常可观，所以是善否之各半，景宗赦免了光宗时候的数千怨狱，烧毁了积年谗毁的文书，可说是

宽仁之至。

如上所述，高丽初期的王室由于外戚豪绅势力的跋扈，围绕着继承王位，展开了激烈的明争暗斗。因为继承王位不仅是父子相续，其根本原因还在于异腹兄弟间的相续。看来国民对王室的信赖逐渐淡薄，一般舆论对王室的评论就很容易。我想，这也是崔承老能够毫无顾忌地上疏政绩评论的原因。

对于进入守成期的成宗，崔承老站在儒教政治哲学的立场上作了如下的陈疏。第一，参照四朝为政的痕迹，来取舍善与不善，清除不急之务，停顿无善之劳。第二，以君安民悦的政治，善始善终，王者昼夜戒慎，不自尊自矜，施恭己忧民的仁政，因而福自至，祸自消，自然成就圣寿和王业。这是王者的精神态度。

把以上述精神态度用于实际经纶的当时之紧务，整理为28条，就是所谓崔承老的时务28条。其中第6条的庚戌兵难不见了，现存的只有22条。第22条中，与儒教哲学思想有关的深奥之处，可以从佛教思想的批判中看出来，其大部分是关于政治实际方面的时务。崔承老对佛教的批判比起李朝初期高唱斥佛论的郑道传之《佛事杂辩》来，在其哲学深度上就远远落后了。这是因为高丽初的儒学作为汉唐学风，还未能涉及宋学的性理学思想。但作为成宗时代的文柄，说它具有独家之见解，并不过分。

在崔承老的时务28条中，现存22条的要点可分为：1、国防问题，2、制度问题，3、佛教问题，4、淫祠问题，5、豪族问题，6、王室问题等。

第一，国防问题，是说高丽建国（918），到太祖十九年（936），统一三韩以后，过了47年，士卒尚未得到安枕，军粮消耗过多，对此提出了改善措施。这是因为高丽和北方的戎狄相接壤，所以东北方的马歇滩和西北方鸭绿江边的石城两地均紧临要冲地，确定边疆，选拔地方上精于射御之人，令其守卫，再从其中选拔二三名偏将，令其统率，即可减少京军接交之劳苦及运军粮之费用。（第1条）

第二，国家制度问题，在光宗时已经确立了中央集权的体制，但其整顿到了成宗时才完成。这是崔承老的封事奏效，立足于儒教的政制理念之结果。所以不是像光宗时那样加强了独裁的王权，而是想处处采取立足于王道理念的中央集权制。值得注意的是主体性（土性）问题。他主张“华夏之制，不可不尊，然四方习俗，各随土性，似难尽变，其礼乐诗书之教，君臣父子之道，宜法中华，以革卑陋，其余车马衣服制度，可因土风，使奢俭得中，不必苟同”①

然而，服饰制度在新罗时代因有公卿、百僚、庶人的衣服，鞋袜上的品色，所以在公卿百僚朝会之时，穿公服，并穿靴执笏，但退朝以后，可任意穿戴。对庶人百姓，则不许穿文采之服，以辨别贵贱，区分尊卑。但是太祖以下，由于社会变动无论贵贱，都可任意穿戴，没有贵贱尊卑之分。而且我国土产好物不多，文彩均非土产，如果人人都穿文彩，百官就没礼服了。所以取消了这一制度。因为没有礼服，迎接他国使臣就有失体统。因此，百僚朝会之时，按中国和新罗的制度要穿公服，穿靴执笏，奏事之时，穿袜靴，丝鞋，草履，一般庶民不得用文彩纱殷，只许用绸绢。（第 9 条）

这种公服制度，是试图以区分身分来端正官纪，确立社会秩序的思想。尤其从当时国家社会的经济力来看，都是效仿中国的制度，很难改革我们传统的东西。所以，作为精神方面的礼乐诗书之教和君臣父子之道的道德，完全吸收了中国的一套，此外的车马衣服制度，是适合于我国土性的，是俭朴的。这里所谓的“土宜”，“土产”，“土性”，可以看成是浸透着主体性的思想，只是不限于效仿中国的制度罢了。

其次，房屋制度在高丽初也很混乱，崔承老规定了家舍制度，并不许超越其制度。这里可以看出，新兴豪族为了营造大屋，征

---

① 参见《高丽史·列传·崔承老传》。

用百姓，其弊端之大。（第17条）

注意整顿地方制度，为阻止豪族收取百姓。据《高丽史·列传》记载，“王者之理民，非家至而日见之，故分遣守令，往察百姓利害……今窥见乡豪，每假公务侵暴百姓，民不堪命，请置外官……以委抚字”。

又主张对海岛居民的投贡，和一般州郡一样均等（第12条），也出自儒教的一视同仁的思想，对中国的贸易也兼行聘使，建议禁止一切私人贸易。（第15条）

佛教问题，在时务28条中占了三分之一。高丽由于太祖以来的崇信佛教，虽然对王业的延基信念有很大的帮助，但也带来了不少弊端。故然，从当时来说，儒佛混淆，并没有招致儒佛之间大的反目，但从儒家之立场来看，其多种弊端均不能坐视不管。但当时的儒者崔承老则站在汉唐学风学者的立场上，到了排斥佛教的程度，因此没有涉及到哲学的更深一层，这也是事实。然而，却可以看出他的一套对待佛教的观点。第2条里，成宗为了设功德斋，曾亲自碾磨茶和麦。说此乃被光宗崇信谗邪，佛教的因果报应说所迷惑，要消除其罪业，从而开始了榨取百姓的膏血，大办佛事之风。而且成宗把酱、酒、豉、羹施与行路之人，也是继承了光宗想消除罪业，以普施结缘之意。但作为王者，这些都是小惠未遍（第4条）。

所以，比起那种所谓的普施结缘来，还是政治上的赏罚分明，劝善惩恶才是修福之道，因而施与行人酱、酒、豉、羹不是君王为政的体统，要废止。就光宗进行佛事来说，或施毗卢遮那忏悔法，或在球场斋食僧侣，或在归法寺举行无遮水陆会，每到佛斋日必供养乞食僧，或将内道场的饼果施与乞人。或者将新池穴口和摩利山等处的鱼类放生，一年四次派使臣到那里的寺院，令其开演佛经，又禁止杀生，御厨的内膳令屠夫不屠杀，要从市场上买。又令大小臣民都要忏悔，以至于背着米谷、柴炭、刍豆，施与路人的不计其数。

加之光宗相信谗诉，草菅人命，尸骨堆积如山，并经常榨取民脂民膏，供养斋设，以致子逆父母，奴叛主人，犯罪者化装成僧侣，游街乞食之流混入僧侣之中，前往斋设者倍增，崔承老说，这有何好处？

成宗虽和光宗不同，但这种事使圣体不胜烦恼，所以成宗为了纠正君王之体统，便废止了毫无意义的功德斋。

还讲到寺院经济所拥有的田庄、田丁，或存本取息的高利贷式的佛宝钱谷，浸入各州、郡，劳扰百姓，把钱谷移入田庄，托予其主典的田丁管理，以减少民间弊端。成宗元年还颁行了不能再取息的制书。（第6条）

此外，还有禁止僧侣出入宫中的规定，这是想严格区分王者个人的宗教信仰和政治上的理国。即想阻止成宗把屈山的僧侣如哲迎入宫中。他说了如下的话：

> “伏见圣上遣使迎屈山僧如哲入内，臣愚以为哲果能福人者，其所居水土，亦圣上之有，朝夕饮食，亦是圣上之赐，必有图报之心，每以福禧为事，何烦迎致然后，敢施福耶，曩者有善会者，规避徭役，出家居山，光宗致敬尽礼，卒之，善会暴死道旁，曝露其尸，如彼凡僧，身且取祸，何暇福人，请放哲还山，免致善会之讥”。[1]。

关于禁止僧侣的馆驿止宿，崔承老叙述如下，僧侣往来于郡县，留宿馆驿，虽然责备了官吏和百姓对其迎候、供亿之怠慢，但官吏和百姓怀疑其僧侣们是否得到了御命，因此畏惧不敢言，因弊端很大，所以应当禁止僧侣留宿馆驿。（第10条）

下面是应当禁止建寺，第16条是这样主张的，应当严厉断绝劝其州郡之长吏，打着世俗种善缘的幌子，争相在各自愿意的地

---

① 《高丽史·列传·崔承老传》。

方役使百姓，营造大量佛宇，以达到非僧侣私住之目的。

第18条说，建造佛经庇寺和佛像是以永久流传为目的，怎能以珠宝来装饰，大开盗贼之心呢？他说，过去佛经都写在黄纸上，用檀香木作成轴，佛像不用金、银、铜，只用石、土、木，因而无盗贼毁坏。新罗末期，经和像都用金银，过度奢侈，终于灭亡，商贾盗走佛像敲碎去买卖、发财，其余风至今未断，此弊端必纠。

在第20条中，讲了佛教和儒教的不同点，佛教乃修身之本，儒教乃理国之源，君主一心治国，应减少行佛事之功德业。据《高丽史·列传》，“且三教，各有所业，而行之者，不可混而一之也，行释教者，修身之本，行儒教者，理国之源，修身是来生之资，理国乃今日之务，今日至近，来生至远，舍近求远，不亦谬乎”。即便是崔承老对儒佛有哲学的深入理解，有几点也是当时儒教阶层共同的见解。第一，崔承老认为崇信佛法不是不善，作为继承新罗以来儒、道、佛三教混合思想的高丽思想，就是知识阶层的儒者，也是收容道、佛的。相反，佛僧或道僧的立场也是包摄儒教的。从崔承老也说佛教乃修身之本，儒教乃理国之源来看，这无疑是当时的一般思想。这和朝鲜朝初确立朱子学立场的郑道传披露的斥佛论有很大的差别。

崔承老说，佛教是为了未来极乐往生（来生），是基于因果报应说，积功德而修身，其功德乃来生之资，修身之本。儒教作为政治，乃现今之务，称为理国之源。但在儒教主要经典之一的《大学》里，认为修身是根本，“自天子至于庶民，一是皆以修身为本”。崔承老当然不用说，在高丽初期一般知识阶层，无疑比起从哲学的角度来，更从经世的角度重视儒教。其实，这种学风在中国宋学以前，特别是汉唐儒学时就很突出了。从另外一个角度来看，在释教里，全然没有政治思想，只具有宗教性一面，用祈祷祝愿护国安民。印度佛教传入中国后，为了确定其教势，便与政治结合，成为护王佛教，三国时代又传入我国，成为新罗的护国佛教，到了高丽，使太祖的佛教归依领先，通过高丽一代，佛

教又以护国宗教而登场，太祖为了王业的创建和延基，祝愿之信仰只是道诜的祈祷佛教和地理图谶说，从这里便可知道佛教的护国宗教性方面。然而，是否因为佛教对于政治的实际作用遥远，所以才断定佛教和理国的距离遥远，只把佛教看作是理国之源呢？

值得注意的是崔承老所谓的修身，如果是从生物学的角度说的“格物致知，诚意正心”之意，相差似乎就远了。他向成宗陈疏如下：

> “臣闻人之祸福贵贱，皆禀于有生之初，当顺受之，况崇佛教者，只种来生因果，鲜有益于见报，理国之源，恐不在此”。

所谓祸福贵贱，自人出生，就已经决定了，这不仅是因果报应说，儒教和老、庄也一样。因此，把崔承老所说的命运思想看作是儒家思想的话，就是天命思想。所谓命应顺受，和《孟子·尽心章》里出现的顺受一个意思，“孟子曰，莫非命也，顺受其正”。换言之，一切都是天命，其中，应顺受其正。这里可以看出，儒教的尽人事，待天命，存在和当为的一致思想。

当时王家把佛教或俗信的（道教的）宗教活动当作护国延基的信仰，过于频繁举行，国库的浪费不用说，百姓的人力消耗也极大。且君王亲自鞠躬行礼，侍从于佛事，大失王者之体统。崔承老是位儒者，从理国的立场出发，把佛教视为各人自己的功德，果报之因，佛教活动是修身之术，儒教活动是理国之源。所谓王者，作为理国之主，不能一心只顾个人来世果报之功德，而忘却理国。崔承老虽然站在儒教的立场上，辛辣地批判了道、佛，但并无全盘抹杀的想法。因而他只说道，佛教活动频繁，使国库的浪费和人役过大，以及大失王者的体统，其活动要减少。他说：“人君惟当一心无私，普济万物，何用役不愿之人，费仓之储，以求必无之利乎”。

他把佛教之功德，说成必无之利，所谓功德，乃是为了来世因果，鲜有益于见报，也把佛事功德评论为小惠未遍，因此王者的功德结果不是人君为政之体，应废除。

崔承老减少佛教活动的理由，也因有关佛教活动的国事太多。据他在《礼记·月令》里说，避开5月和11月的佛教活动，因为5月太热，多汗，又会错伤群虫，因而斋供不够洁净，11月又太冷，役使之人不胜痛苦，食物也不洁净，能有什么功德可言呢。所以，一年分四期，2、3、4月和8、9、10月这6个月，政事和功德参差各半，5、6、7月和11、12，正月这6个月功德除外，专修政事。

只专修政事指每日听取政事，宵旰图谋治政，每日午后，行君子四时之礼，即“左氏昭公元年，君子有四时，朝以听政，昼以访问，夕以修令，夜以安身”。这样顺应时令，圣体得平安，臣民减轻劳苦，才是大功德。这才是一心无私，普济万物之圣业。

崔承老虽然主张减少佛教活动和淫祠、燃灯会、八关会等，也是出自儒者的立场拒绝宗教信仰和道教活动的。但是，对于当时从王家到普通百姓都为之倾倒的信仰，他无法完全拒绝。这也和三国时代以来我国思想与儒、佛、道三教混合有着很深的关系。而且他说，高丽朝的冬、夏日讲会和先王后妃的忌祭，由来已久，所以不能废除。除此以外的要废除，但不能废除的尽量减少。这种立场可以说也是和后世朝鲜朝性理学有所不同的。

淫祠问题，如上所述，崔承老认为儒、佛、道三教各自不同，不得混同而谈，佛教的修行是修身之本，儒教的修行是理国之源，规定修身是来生之资，根据因果报应说，转为积现世之功德，把儒教的修行定为今日之务，达到治国，理国之目的。尤其包含着要顺应天命，须追求人道之正道之意。

对于三教之中的道教，第21条已出现，崔承老称其为淫祠，山岳之祭，星宿之醮。道教思想当然是以老、庄哲学为基础，但道教已然宗教化、大众化以后，其哲学性便渐渐消失，只倾向于

祈福、禳灾了。这样看来，无论中国的道教，还是我国的道教，都包含着一般的俗信，可以说已经低俗化了。崔承老看到的道教正是那样的淫祠。如前所述，高丽从创建之初就继承了新罗的遗风，成为儒、佛、仙三教混淆的思想，从高丽初期到成宗时为止，道，佛混淆的意识最浓，王者役使民力，浪费国库耗资巨大。尤其是佛教活动更不用说了，就一般的道教活动来说，王者自己的宗教活动，役使民力劳苦也不少。所以崔承老对于整个宗教都持批判的态度。他引用《论语》和《左传》的句子说：

“语曰，非其鬼而祭之，谄也，传曰，鬼神非其族类，不享，所谓滛祀无福”。①。

在儒教里，所有的人对祖先祭祀例属当然，国家对宗庙和社稷祭祀也都有一定的制度。但是从不无缘无故的敬山岳神或星宿神，因为信仰山岳和星宿是属于道教的。上面提到的《论语》和《左传》的所谓“其鬼”，其“族类”，意思是作为同类的子孙才向祖先供香。从儒教思想来看，对祖宗灵魂（鬼魂）的祭祀，是对祖先生前孝道的延续，对祖先的报本心之表露，并不是借祭祀祖先来求福减灾。因而对于不是自己祖先之灵祭祀就被看作是阿谀求福。

想打破迷信的崔承老在第13条里也建议减省燃灯会和八关会。燃灯和八关都是新罗时代流传下来的，太祖的10训要里第6条有记载，说燃灯“所以事佛”，八关“所以事天灵及五岳名山大川龙神”。虽说是从佛教的意识来看燃灯，但事实上，这两种都是古代社会春、秋两季的共同祭，而且由来已久，是古代的一种信仰。灯火辉煌，酒果丰盛，配上音乐歌舞及百戏，君臣同乐之时使天地神明愉悦，祈愿国家和王室太平。因这种活动太繁杂，所

---

① 《高丽史·列传·崔承老传》。

以崔承老意在减省。他说，“我国春设燃灯，冬开八关，广征人众，劳役甚繁，愿加减省，以纾民力”。

《高丽史·成宗世家十月条》里有：“王曰，八关会乃新技不经，又繁杂，均停罢”。又成宗六年10月，也有停罢两京（开京和西京）之八关会的记载。因国人不悦而再次复活。

且因迷信而拒绝淫祠一事也反映在成宗的政治里，成宗十年条里有如下记载：

> “始立社稷，教曰，闻社土地之主也，地广不可尽敬，故封土为社，以报功也。稷五谷之长也。谷多不可遍祭，故立稷神以祭之”

像这样的祭祀社稷之神，是儒教之惯例。

崔承老还反对制造各种偶像作为信仰的对象。因偶像只用于凶礼，所以严禁。豪族问题，太宗也认为只有以礼仪，加以容忍和镇压，才能期待维持王权和国家的发展。随着中央集权制的确立，尽管产生了新旧势力的转移，但是王者的目标是一视同仁，所以崔承老建议要善待三韩功臣的子孙（第19条）和验证奴婢（第22条）。

他首先举出中国春秋时代晋曾诛戮宗室和大夫的事例，再和光宗淘汰宗室和旧臣宿将作比较，一方面对三韩功臣的子孙每因宥旨，定褒禄，一方面尚无受爵禄者，而混入皂隶，因此新进之辈对其任意凌辱，引起怨咎。所以他说，如若令其功臣和在光宗末年被诛黜的廷臣子孙按其等第屡次恩宥禄用，又使太祖二十二年的所谓得到庚申年田科的人们和三韩后入仕之人按其级别授爵，怨屈自然消失，且免生灾害。这种想法，其实就是继儒家继绝存亡（即继绝世，存败亡之意）思想的包容豪族的怀柔政策。

验证奴婢，到光宗时一面镇压豪族之势力，一面放良奴婢，使之从事生产，来扩大租税范围，此又是一利。但太祖之初，除了

君臣原来所有的奴婢以外，或从军得到俘虏，或以钱财买奴婢，太祖虽放良浮虏，但虑其功臣反对，曾任其随便，光宗则实行验证奴婢法，招致了功臣的抱怨，且发生诸多奴婢也乘此机凌厉尊贵，谋害本主之事。

因为要得到民心，又是王者之必须，所以崔承老举例，梁的候景厚待敌人家奴，反使敌城陷落，建议不让贱奴凌辱尊贵。但因不能使良民成为贱人，所以也建议保持中庸，维系奴主之分。

在王室问题上，谈到了其经营管理和王者的态度，在第3条，讲到了减少军卒。太祖之时，只有守卫宫城的军卒，到了光宗，则感到独裁政治的危险，曾大幅增加护卫军卒之数，到景宗，虽少量减少其数，但数量仍大，遵守太祖之法，又大幅削减，也是考虑国家的经济。第15条是减少宫中的内属奴婢，并令其迁往郊外，给予土地，令其耕作，有利于收取租税。又内厩养马之数过大，军粮支出也随之增加，这也是按太祖之制参照制定的。这种减少宫中奴婢和马厩之数，也和经费有关。

第14条，讲的是王者的态度。对于儒教的政治理念和帝王的态度，在太祖创业高丽时已经讲过，这里的陈述，说是崔承老的时务28条的结论，并不夸张。他举舜帝无为而治之例，圣王如以谦逊之心，时常畏敬，礼遇臣下，那么无论谁都会尽心竭力，不论进时还是退时，对王的政治都会献谋和匡赞。他引用《周易》和《论语》的句子，陈述如下：

> “易曰，圣人感人心而天下和平，语曰，无为而治者其舜也欤，夫何为哉，恭己正南面而已，圣人所以感动天人者，以其有纯一之德，无私之心也”。[①]。

如此，王者应以纯一之德和无私之心，使心谦让，经常敬畏，

① 《高丽史·列传·崔承老传》。

不自骄满，对下要恭敬。治罪之时，要量刑轻重，依法治理。

以上是崔承老的时务28条，现存的是把22条分成诸方面论述的。他站在儒教的政治哲学立场，把佛教攻击为来生宗教，说佛寺过多，攻击道教的一般俗信之淫祠或八关会繁杂，特别关心国家政治和民生之事，披露了儒家政治哲学的实际情况。崔承老的此时务策在成宗时基本实现，可以看出高丽初期的儒教哲学思想主要是政治方面的。

**二、金审言的上书内容**

作为高丽初期的儒教政治哲学思想，金审言（?—1018）的封事又占有重要的位置。这是金审言在成宗九年（990）上奏，并被成宗接受和表彰过的。其内容是刘向（汉代人，公元前80—90）在《说苑》中说的六正六邪论和《汉书》中引用的汉刺史的六条政之精髓。六正六邪把臣分成正臣和邪臣，是为了确立中央集权制而论述官吏之道的，也是儒教政治思想之集大成。

六正的内容是这样的，第一，在尚未萌芽，未见先兆的情况下，能独自预见国家兴亡之机，并防患于未然，使国君立于超然显荣之地，这种人是圣臣。第二，虚心向善地通过道，以礼仪使君王勤勉，以长策开论君王，使其渐渐具备美德，匡教其恶行，此种人是良臣。第三，早起晚睡，不惰于举荐贤人，经常称赞科举之事，督励君王之意，这样的人是忠臣。第四，明察胜败，防患于未然，转祸为福，使君王一生无忧，这样的人是智臣。第五，守文受法，任官尽职，不贪禄赐，节俭饮食，这是贞臣。第六，国乱而不阿谀，敢犯圣上严颜，免减君王过失，这是直臣。

六邪的内容如下，第一，当官只为贪禄，不一心为公，随波逐流，左右观望，这样的人是具臣。第二，认为君王的话均善，君王所为均好，暗中投其所好，以使君王之耳目愉悦，阿谀苟容，与君王同乐，不思后患，这样的人是谀臣。第三，内心阴险，表面却勤于巧言令色，妒善忌贤，要举荐则隐恶扬善，欲辞推则以莫须有的罪名奏上，好事不提，使君王赏罚不明，号令不能执行，这

种人是奸臣。第四，其智慧只知捏造是非，巧辩其词，对内离间屈辱之亲，对外制造朝廷之乱，这种人是谗臣。第五，专擅权势，以私门成党而致富，任意捏造王之命令，达到自显其贵，这种人是贼臣。第六，向君王阿谀佞邪，使君王陷于不义，结朋党成比周，使君王耳目失聪，黑白不辨，是非不分，致使君王之恶遍于境内，传入四邻，这种人是亡国之臣。

简言之，六正把正臣分为圣臣、良臣、忠臣、智臣、贞臣、直臣、六邪把邪臣分为具臣、谀臣、奸臣、谗臣、贼臣、亡国之臣等。这里，贤臣不尽处于六正之道，而且不行六邪之术。

刘向的六正六邪论在《贞观政要》第三卷择官第7里也有引用，光宗元年大风灾之时，按照司天的上奏，从常读《贞观政要》的记录和崔承老上时务28条的主旨也是《贞观政要》之要点来看，光宗和成宗都已熟知六正六邪论了。

汉刺史的六条政如下：1、察民庶疾苦失职者 2、察墨绶长吏以上居官政者 3、察盗贼民之害及大奸猾者 4、察田犯律四时禁者 5、察民有孝弟廉洁行修正茂才异者 6、察吏不簿入钱谷故散者。

然而，成宗将此委任给攸司，在2京6官的所有署局及12道之州县的官厅墙壁上，各自贴上其文，出入之时能看能读，作为龟鉴，由此看来可知金审言的封事对于成宗的儒教主义政治是奏效的。

### 三、李阳的封事内容

作为儒教的政治思想，有必要知道李阳（成宗时）的封事内容。这记载在成宗世家七年春2月条里，当时左补阙兼知起居注的李阳上奏了三条。

第一，站在天人合一思想的立场上，论述了天道和人时。即，古时哲王继承崇尚天道，教百姓为人应做之时期。这在当时的重农时代，固然重要，但在人们维持生活之中，古今都是一样的。因此君王应当知道稼穑之艰难，百姓应知农时之早晚，君民一体使农业经济丰饶，家给人足，年丰岁稔。对此，李阳举出《礼记》的

月令，在立春前拿出用泥土做的土牛，举行迎春式，以告示农事之时已到。第二，也是农本时君主和王后成为一体，君王亲耕籍田，王后献身于使种子发芽。此乃对天地挚诚，对邦家积庆之事。《周礼》的内宰职曰："上春，昭王后率六宫之人种（晚稻）和早稻之种，以献王。"上春向上帝祈谷，于吉日赴东郊做耕籍，现在，君王虽然亲耕籍田，但王后所做的献种之仪，是根据周礼，使国风大放光彩之事。这是君后一体以亲耕献种来向百姓率先垂范之意。第三，君王的政治当然是为了人民的生活施仁政，进而君王之德普施禽兽与草木。圣人应仰观天文，俯察地理，通晓天地变化之道，王者应行仁，施恩，成遂万物之生活。正如月令中所说，"正月中气以后，是万物苏生的时期，祭祀之牺牲不得用雌性，也不伐木，不取崽和卵，不得聚集大众，裸露的尸骨的腐肉要掩埋，遇到迎接新正之时，粗展行春之令，让百姓得知一切时禁，晓得天行之常道。"

成宗嘉纳李阳之封事，教导说："向两京百司和 12 牧的知州县镇使等颁布，作到无人不晓，力行其条例，恰当体会朕的意思，向百姓广泛告示，不得犯此令。"

成宗的教书里有"天有四时，春布阳和之德，君行五教，仁为礼仪之先"的句子。所谓四时是指春、夏、秋、冬四时，所谓阳和之德，是指天道元、亨、利、贞四德之中的元之德，它包含着亨、利、贞。像这样的仁、义、礼、智四德，即仁、义、礼、智、信五常，又包括在一个仁字里。所以说，仁是礼仪之先，一切生物，即禽兽草木，以至枯朽之群，均想得到生成之恩惠，就像《周易》的所谓"乾道变化，各正性命"一样。

**四、成宗的儒教主义政治**

到了高丽建国 60 多年以后的成宗才掌握其关键，宗教也是以佛教为主，此外，一般的俗信和道教信仰均在其下，政治上采取了儒教体系，由此可知支配着知识层的思想。这种倾向不仅仅限于高丽时期，到朝鲜朝时也是如此，在一般民众的潜意识里，根

深蒂固的仍是道教的巫俗。

根据崔承老的时务 28 条和金审言的封事，以及李阳的建议等，成宗实际上实行的是儒教，有必要参照几种看看。《高丽史·世家成宗·九年秋九月条》，下达奖励孝道，优待年老者。

“凡理国家，必先务本，务本莫过于孝，三皇五帝之本务，而万事之纪，百善之主也”。如此把孝看作是三皇五帝以下之本务，举出中国之例，如后魏的杨引之孝，晋的王祥之至孝，派四子于六道颁布教条，优恤老弱饥离，给窘乏的孤老粮食，访问孝子、顺孙、义夫、节妇、树旌门、免徭役。其实例有：南海狼山岛民能宣之女咸富，西都（平壤）牧丹里的朴光廉，庆州延日县民郑康俊之女守伊，京城宋兴坊崔氏之女，云梯县的祈佛驿民的车达兄弟，全州求礼县民顺兴等都得到了恩赐。尤其是折冲府别将赵英连跳 10 级，成为银青光禄大夫，检校侍御司宪左武侯，卫翊府郎将。

上述奖励，以扶植忠孝的观念，一方面把至今盛行的佛事标榜为高丽儒教哲学理念，一方面直到一般民众基层都固守忠孝观念，从而构筑不可动摇的王权体制之基础。进而为了教授儒教理念，以整顿教育制度为主，也筹备了录用官吏的科举制度。

# 第十篇　高丽后期性理学的引进和吸收

## 第一章　朱子学以前性理学的引进

### 一、性理学和九斋名称的含义

性理学在韩国最初是怎样开始的呢？这里，让我们看看韩国性理学起初是什么样的。

如果认为性理学在中国的盛行是所谓的新儒学，那么韩国性理学的起始不用说是带有引进的色彩。因而，若问何时、何人，怎样引进的性理学，指的就是起始的内容。

至今在我们学界，谈到性理学的引入问题，都理解为引入了朱子学，始自“13 世纪，安珦、白颐正等人最初从元朝学习朱子学归来。”可以说，韩国的性理学是 13 世纪始于朱子学，已成为迄今为止我们一致的见解。

然而，我们在这里应该考虑的是，朱子学虽然就是性理学，但是性理学却不仅仅限于朱子学这样一个事实。性理学其名称虽被说成是理学、心学、程朱学、陆王学、宋学、明学等等，但是由于南宋的朱熹使之集大成，明朝的王阳明作了较大的变动，就是兴起于唐末宋初，盛行于明代的儒学。因此，性理学是经过漫长的岁月才形成的广泛的思想，决不仅仅限于朱子学。

朱子学只是唐末以来，和北宋性理学一道至朱熹当时南宋性理学之集大成。严格地说，其以前北宋的学者（周敦颐，张载，邵

雍），特别是程颢、程颐这样的学者之业绩已经趋于成熟。因此在我们寻找韩国性理学的起始时，不是停留在与南宋朱熹性理学有关的问题上，而应该了解在其以前和北宋性理学的关系与否。尤其是考虑到高丽和北宋之间的文化交流已经频繁，更应如此。

从这个观点来看，是否就是 11 世纪前半期崔冲（984—1068）的学问倾向呢！尤其令人注目的是他的九斋学堂之名称。

崔冲自办学堂，教育弟子，从而开创了高丽初期办私学之先河。其门人是所谓的崔公徒，其学堂就是九斋学堂，这已是广为人知的事实。

所谓九斋，就是指名为乐圣、大中、诚明、敬业、造道、率性、进德、大和、待聘的。[①] 而且据高丽史记载，九斋教授的科目是九经三史和诗赋。此外，崔冲用怎样的方法和倾向教授九经的儒学，就不清楚了。也无资料可查。

但是，这一点我们从九斋的名称里多少可以知道一些。这里列举的九斋名称在泛泛的九经中也不过是只出现在《中庸》、《大学》、《易经》里的用语，或与此用语相似的而已。尤其大部分是出现在《中庸》里的。性、道、和、诚、敬都是，因而不重视《中庸》这类经书的学者，决不会喜欢用这类用语。正是这点不寻常。

原来，在儒学史中特别重视《中庸》、《大学》、《易经》，是因为伴随着性理学的兴起。从唐末的韩愈（昌黎，768—824），李翱（770？—846？）起，性理学者出自克服佛教之意图，在加强形而上学的关心的同时，对心性的修养倾注了更大的热情，很重视这些经典。其理由是因为他们清楚他们寻找的所谓性命义理之形而上学的因素，和诚、敬等修养之因素，比起其它的经典，这些经典在儒学经典中是最多的。原来把《礼记》的一篇《中庸》和《大学》作为相互独立的经典，和以相同比重收入四书里的孔孟的

① 参见《高丽史·列传·崔冲条》。

《论语》、《孟子》相媲美的是程颐等性理学者们，可见他们是多么重视了。

我想，在儒学者之中，尤其是性理学者所重视的《中庸》用语，被大量用于九斋的名称，绝非偶然。

其实，虽然和北宋的范仲庵（989—1052）是仅差5岁的同龄人，但真正办教育活动（私学），被推断为在范氏死后（1055，文宗八年致仕以后）。而范氏的学问倾向当然是很重视《中庸》了。就是从范氏以外的学者们来看，只有程氏兄弟当时的年龄是二十来岁，周敦颐（濂溪，1017—1073）、张载（横渠，1020—1077）、邵雍（康节，1011—1077）都是三十至四十岁的学者，正是学问活动活跃之时，加上当时高丽通过与宋的交流，大量收集了所有的书籍。

从以上事实推测，九斋的名称和当时性理学相关的可能性很大。可以说，使用这些名称，意味着像崔冲这样的高丽学者对当时北宋盛行的性理学之学问倾向已经有了某种程度的认识。九斋名称的含义是否可以说成是当时《作为朱子学的北宋性理学的传知》呢？

## 二、学者交流和殿阁谈论

和任何学问的交流一样，性理学之所以能够交流，除了书籍的交流，还有学者们的接触。尤其是，带来特殊接触传达效果的莫过于专门学者们的接触了。

在这一点上应该考虑的是高丽派往宋的留学生。作为笔者，虽然我不能正确地说出高丽始于何时，派出多少学者到宋去留学，但就笔者所知，高丽早在睿宗十年（1115）就派出金端等五名进士到宋，进入了那里的大学[①]。宋向高丽开放科举（宾贡科）的门户，是肃宗四年（1099），看来，派遣留学生比睿宗十年还要早很多，其数量无疑也是相当多。

---

① 参见《高丽史·睿宗十年条》。

即便至少以睿宗十年为标准，由于有了北宋的代表性的学者，特别是程氏兄弟，性理学也到了成熟的阶段。程氏兄弟辞世以后，其门人极大地继承和传播了性理学。应当看到有充分的事实肯定，接近已经进入成熟期的朱熹以前的性理学的可能性。

只是留学生和性理学的关系，因无更加具体的证据，尽管可能性大，也不过是推测而已。这是崔冲的九斋和无大差别的留学生之间的界限。但丽宋之间学者使臣的往来，特别是高丽使臣的派遣，却有一定程度的文字记载。即有和宋性理学者接触的具体记录。

根据《高丽史》及《东国名贤言行录》，金良鉴（?）这样的学者已经在文宗二十七—二十八年（1073—1074）作为使臣去过宋，[①]，并借此机会绘制了宋的太庙和太学，会见了苏轼（东坡，1036—1101），也和程氏门人有过接触。[②]

> “我的心悟素守，虽得益于我国导师，但博文约礼之微奥，却直接得益于宋的程门。”[③]

文宗二十七年顷，程氏兄弟分别是四十一、四十岁，苏轼作为文人也广为世人所知，但实际上他也是北宋性理学的一个学派（蜀学派）的领导者，性理学之大家。所以金良鉴一方面和苏轼接触，一方面听程门之学，就意味着当时他们对性理学的接触和了解。

继之，对易有很深造诣的尹彦颐（金刚居士，？—1149）也在仁宗六年（1128）出使宋朝，《高丽史》记录他曾和二程的门人谈论易。

① 参见《高丽史·文宗二十七年条》。
② 参见《东国名贤言行录》，第22—23章。
③ 同上书。

公元1128年，朱熹虽然尚未出世，程颢，当然连程颐也去世11年以后，由于程氏的门人，而使两程的学问大大的扬名。所以，如果说尹彦颐是卓越的易理学者的话，那么，他没有道理不关心达到当时宋学新的顶峰的程氏学问。相反，会积极试图接触程氏文人，探讨他们的性理学。

而且，另一方面，高丽时代的儒学研究虽以太学和私学十二徒为中心，但是我们还应当注意宫中殿阁的情况。就是各殿阁里的经典讲论。

其讲论是历代君王临席之中所进行的，其标准不能不是当代最高的。尤其这些是朱熹（出生）以前就已经实行的。所以探讨朱子学传入以前殿阁讲论的内容，也就成为了解朱子学以前掌握性理学情况与否的途径了。

高丽的殿阁虽有崇文殿、普文阁、清讌阁等很多，但其中在清讌阁进行的讲论最有名。清讌阁建于睿宗十一年（1116）8月，拥有经、史、子、集四部书，直学士和直阁作为早晚讲论经典之地。[①]

自建清讌阁那年（12月）起，根据池昌洽这样的学者讲了《礼记》中的《中庸》，以后遵照王命，也继续讲了《礼记》、《易经》等5经和《老子》及《中庸》。[②] 重视五经中的《礼记》，其中特别是《中庸》，如前所述，是性理学的倾向。因而在清讌阁的讲论中，经常开讲《中庸》这一事实应当看作是在这一段时间意味着什么。

能更清楚地说明这一事实的资料是《清讌阁记》。按照金绿的《清讌阁记》，当时讲论的经学内容不是别的，而是《三纲五常之教》和《性命道德之理》。[③]

---

① 参见《高丽史·睿宗十一年条》。

② 参见《高丽史·睿宗十一—十六年条》。

③ 参见《东文选》卷64。

以五经为基础，不仅是三纲五常，还探讨其道德之根据《性命之理》，这就是清讌阁的讲论倾向及内容。从探讨性命之理的学问就是性理学来看，这实际上除了证明12世纪初清讌阁的讲论就是性理学以外，别无其他。

以上看来，朱子学以前性理学的流入，从九斋的名称所包含的意思里就已经被发现了。从11世纪后半期北宋性理学彻底盛行以后，我认为高丽也至少已经了解了其性理学的新的倾向。12世纪初派遣留学生也被收进了相同的资料库。只是九斋和留学生的情况可惜还没超越可能性的层次。

但是，11世纪后半期，以金良鉴的出使为起点，至12世纪前半期的尹彦颐的出使，其可能性却成为一个明显的史实。这些学者和北宋性理学最高峰的两程氏相见，以及向文人讲论，就是更明确地说明了朱子学以前的性理学流入这样一个史实。《清讌阁记》正是这种性理学流入的一个旁证资料。

因而我们知道我们的性理学思索和中国的情况几乎没有什么特别大的时差。韩国性理学的开始，应该说是始于朱子学以前的北宋性理学，绝对不是始于朱子学。无疑朱子学的引入是在继这种历史经验以后的事。

# 第二章　作为朱子学的性理学引进

## 一、最初的先知者

根据《高丽史》，最初引入朱子学的是白颐正（彝斋?）。

"元宗复位之时，白颐正去了元，……那时程朱学才在中国流行，尚未进入我国（东方）。颐正在元学成归来。"①

李齐贤也记录了这一事实。白颐正随忠宣王去了元的燕京，10年后归国，当时带回来程朱的性理书，权溥（菊斋，1262—1346）以后刊印传播了朱熹的《四书集注》。白颐正去元之时是公元1298年，他如果10年后回国，朱子学的的传播就始于公元1307年以后了。

不仅仅是白颐正1298年去了元，安珦（又名安裕，号晦轩，1243—1306）也去了元，而且他也表明在元接受了朱子学。

"我早就在中国见到了朱晦庵的著述，朱晦庵阐明了圣人之道，排斥禅佛之学的功劳不亚于孔子（仲尼）。"②

对朱子学如此评价，他说"晚年常挂朱晦庵的真影，敬慕之余，终于连自己的号也改为晦轩。"③ 这里，问题在于白颐正和安

① 参见《高丽史·列传·白文节条》。
② 安珦：《晦轩实记》。
③ 参见《高丽史·列传·安珦条》。

珦两人之中到底是谁先引入了朱子学。

"（珦）抄录了晦庵朱子之书，并画朱子之肖像而归。当时朱子的书在燕京刚面世，先生（珦）最早看到，并潜心写好，知道那是孔孟之正脉。"[1]

此年谱并非官撰，而是私撰，所以凭信可能不足。从这一点来说，完全不能相信。但是，我们不能不注意安珦自己的述怀，他曾两次而且比白颐正更早地去了元京，并借此机会接受了朱子学。尤其是如果考虑到在比白颐正归国之时（1307）还早的晚年，他极其敬慕朱熹，那么，安珦引入朱子学就是公元1300年，或者公元1290年了。因而可以判断他比白颐正还早就引入了朱子学。考虑到安珦在元停留不过一、二年，对朱子学的熟知方面，可以想像不如白颐正。

然而，即便说安珦比白颐正接受朱子学更早，笔者也怀疑是否就断定他真的是朱子学最早的引入者。其原因是看到了在《栎翁稗说》里有如下的记录：

"很早就见到了神孝寺的堂头正文，他年已八十，却给《论语》、《孟子》、《诗经》、《书经》加了很好的注释。用他自己的话说，是向儒学者安杜俊学的，然而，(到安杜俊有了学问为止）古时一个士人到了宋，听说王安石（荆公）隐退在金陵，便去寻访，学了《毛诗》以后，经过七人的传授，才传至安杜俊。因此，他在《诗经》的注释里只使用了王氏之意，对《论语》、《孟子》及《书经》的注释也都是附和了《朱子章句》或《蔡氏传》。这时，这两本书尚未进入我国

[1] 安珦：《晦轩实记》。

（东方），不知安杜俊是怎样（从谁那里）得知其意思的。”①

李齐贤的这段话是说朱熹的《四书集注》正式传入我国之前，在安杜俊等一部分学者之中早已理解了。所以四书集注的传播是白颐正和权溥完成的。这应该上溯到以前，和安珦的朱子学流入作一番比较才能知其内容。

安杜俊的年代也只能进行推测。李齐贤写这部《栎翁稗说》的时候，他的年龄是六十三岁时的公元1340年。所以比那时还早（他说的很早）就见到正文之时，倘若算20年前，就是公元1320年，那时八十岁的正文就相当于公元1240年生人。如果把正文向安杜俊教学的时候定为是他二十岁时，那时就是公元1260年。换过来，就是安杜俊向正文教朱子学理论的时候了。

就这样计算也比安珦最初去元的时期（1289）提早了大约30年，安杜俊等一部分学者就已经知道了朱子学。这里，以安杜俊的导师为首的，其以前的学者7人如果放到高丽，那么，靠其不知名的学者们传入朱子学的时期，无疑是相当消极的。从这点来看，很难断定安珦或白颐正是最初的朱子学引入者。

但是，无论这种推测多么可能，像安珦以前的安杜俊这样的情况，不知其确切年代就是个问题。我们不能相信没有确凿证据的史料。所以，只要没有确证，安珦以前的事实就只是一个心证，不能成为更合适的高丽对象。从这点来看，我们也不得不把安珦看作是最初的朱子学引入者了。

## 二、熟知朱子学的学者们

这里还有一个要反省的问题，就是如何理解引入，是否只应当重视掌握最初的引入者呢。虽然了解最初的引入者也很重要，但是，如果想掌握其思想机能，乃至影响，那么作为不亚于它的，响应其思想的学者群（学界的形成）和那种思想所具有的学问倾向

① 李齐贤：《栎翁稗说·前集·第10章》。

之方法论的转换（学风的形成），也将是重要的。因为一定的思想机能乃至影响，在其相关的学界和学风成立以后才有可能。从这个意义上来说，我们想考察朱子学界的成立及其学风的形成，并把这看作是朱子学引入的范畴。

原来，安珦的门下生虽已达数百人，但研究性理学（朱子学）留下名字的学者屈指也就是白颐正（彝斋?），辛蕆（德斋?），权溥（菊斋，1262—1346），禹倬（易东，1263—1342）等四人。[①]而且，作为白颐正的门人，又得到朱子学传授的学者，李齐贤（益斋，或栎翁，1278—1367），朴忠佐（耻庵，1287—1349）是最具代表的。可以说，形成引入朱子学的先知集团的初期学者群就是这几个人。韩国初期朱子学界是靠这些人先行引入才形成并得到发展的。

这些初期朱子学研究的深度未见有特别深的地方。其实，就是自称晚年仰慕朱熹，自号晦轩的安珦，他对朱子学的理解也是有限的，即先躯者所具有的限度。因为与其说他的传记有什么朱子学造诣，不如说他的诗文更加突出，他设立“赡学钱”复兴太学之业绩，受到更高的评价。从这点来看，无论安珦还是白颐正，似乎都不能看作是朱子学的引入者，也不能说是彻底的研究者。

权溥的情况前面已经谈到，除了出版《四书集注》，传播朱子学的业绩以外并未指出其他的内容。

辛蕆也是，除了“很早进入九斋，潜心研究朱子学（道学），后来成为名儒”以外，更多的就不得而知了。

从禹倬起就有可能作一些具体的推测了。他粗通经史，特别是对易学有很深的造诣。所以当程伊川的易说传播开来的时候，无人能够理解，他独自一人研究了一个多月，终于理解。[②]其后，他便向学生教授程伊川的易说，其结果性理学（理学）才得到了广

---

① 参见《东国文献录》及《东国名贤言行录·安文成公（裕）条》。

② 参见《高丽史·列传·禹倬条》。

泛的传播。[1] 所以相信他以易说为中心而接近了程朱的性理学。

朴忠佐也是如此，广为人知的事实只是学问上的。“他好读易，老年仍不罢读”。所以他的性理学可推测为是否和禹倬相似呢。

李齐贤的学问所知稍详。李齐贤本是白颐正的门人，又是权溥的佳婿。因此他的学问，特别是他的朱子学看来是在这两位学者的影响下形成的。他与众不同，年纪很小就韵熟朱子学。28 岁以后，他在滞留元京的万卷堂期间，曾多次（至老年）与那里的学者交游。实际上他交际的中国学者姚燧、间复等都是当代有代表性的朱子学者。所以在谈到其朱子学的形成时应当充分考虑到和他们在一起的情况。因而李齐贤绝对不是只停留在部分理解朱子学的水平上的学者。可以断定他是达到正规研究水平，具有一定专门知识的学者。

当然也不能忽视李齐贤的学问范围不只限于朱子学。我们都知道他因为留下《益斋乱藁》、《栎翁稗说》而成为诗文卓著的当代文豪，汉学者的代表人物。但从时代思潮来看，应该留意的是他的位置也不过是一个当时代表新思想朱子学的先导学者而已。从这点来看，在性理学史上他所占据的位置就是朱子学引入之初的朱子学者之一了。因此，即便说当时朱子学界的状况是以李齐贤作为分水岭才能掌握，也不过分。

**三、引进朱子学的几个阶段**

在李齐贤的门下以丽末儒学为代表（儒宗）的李穑父子的出现，是引人注目的事实。因为在丽末儒学界大部分有名的学者（朱子学者）都是李穑的弟子，或在从游的情况下，受其直接或间接的影响学而有成的。特别是当时星罗棋布地活跃在丽末至朝鲜朝的郑梦周、李崇仁、权近、郑道传等学者们，都是受李穑的影响辈出之名人。由此可见，朱子学界的形成显然是在李齐贤以后，特别是以李穑为中心的学界应该说是正规化的。

---

[1] 参见《高丽史・列传・禹倬条》。

学风的转换也一样。当时朱子学风的形成也是从李齐贤时候起才正规化的。证明这一点的是下面一段话：

“不幸到毅宗末年掀起了武人（郑仲夫）之乱，玉石不分，要杀掉所有的学者，幸免于难的学者都隐迹山中，除去冠带，削发为僧，以度余生。神骏、悟生等就属这种。以后，国家渐用文治，儒生们虽有学之意，也苦于无处可学，不得不进山寻找削发为僧的学者，向他们学习。因此开创了向僧人学习章句的先河。就是现在殿下如果真要办学校，提高六艺，阐明五教（五伦），重申先王之道，谁会背着真儒去追随僧，放弃实学而熟习章句呢？今后，只弄词章之辈要成为明经行修之士。”[1]

这正说明当时只盛行曾为国教的佛教，儒学因武人之乱而停滞，其停滞的儒学因向僧侣熟习章句，而流于倾向以词章为主。这和忠烈王当时忧虑为了科举词章一边倒的儒学倾向，又极力主张加强经史教育是一致的。在这种情况下，李齐贤力谏应该比佛教更注重儒教，对儒教与其致力于单纯训诂之章句的理解或词章，不如注重于实学。这时的实学当然就是朱子学。朱子学者们比起佛教或老庄思想的出世或隐遁之性格，比起词章具有华丽外表的虚饰性来，从朱子学所具有的按照五伦乃至礼的思想图谋社会生活的性格来看，乃是实际的学问，指称为实学。因此李齐贤通过这样的文章，固守了朱子学的学风转换。

为了取得立足于朱子学的所谓实学的学问成果，他特别强调程颐、朱熹所重视的《易经》里的“敬以直内”是敬以修德。[2] 进而他又强调说：

---

① 李齐贤：《栎翁稗说·前集·第13章》。
② 参见李齐贤著《益斋乱藁·定王条》。

“应放弃浮夸，用力笃实，以好古之心，求新民之理，行而不惰，戒欲速不达，身体力行其心得，先人后己。”[1]

一句话，他最重视持敬笃实的修德和新民之理的实践。这一事实使得他持敬笃实的修德和新民之理的实践作为实际的学风而渗透到朱子学。这意味着掌握了当时学风之转换。

从这里，我们知道了朱子学学风之变化也是从李齐贤开始才步入了正轨。李齐贤在韩国朱子学中所占的地位，我们在这里再次得到了确认。从这点来看，朱子学的单纯引入，实际上以李齐贤的朱子学而告一段落。所以，以后的朱子学虽局限于丽末，也应看成是李齐贤努力的结果。

现在看看作为果实的丽末朱子学的扎根。

---

① 李齐贤：《益斋乱藁·成王条》。

# 第三章　朱子学的定居

## 一、排佛学风的形成

高丽末，程朱性理学极大兴起的情况最早是从《牧隐行状》中找到的。

“原来，辛丑兵乱以后学校被关闭，王想重新办学，于是在崇文馆的旧址开创了成均馆。因教师不够，就动员当代的经术之士。例如，永嘉的金九容，乌川的郑梦周，潘阳的朴尚衷，密阳的朴宣中，京山的李崇仁等都是一面担任其他官职，一面兼任学官。公（牧隐）就是其中突出的一位，当时兼任大司成，兼任大司成也是从公开始的。

“戊申年春，学道从四面八方聚集而来，替先生（诸公）分担，教授经典。先生每日结束讲义就一起讨论问题，其结果，各自坚持己见，形成了极端的对立。公从中分析折中，定要致力于程朱之道，终于忘记疲劳。

“因此，我国（东方）的性理学得到了很大的发展，学者抛弃了记诵词章的旧习，追求身心、性命的至理，以道为宗旨，懂得了不被异端所迷惑，重义而不求功利。儒风学术宛然一新，都是先生（牧隐）的教诲。”①

由此看来，高丽末程朱性理学的极大兴起是由于太学的复兴政策以及学者们热心致力于朱子学的志向。这正是在扩充成均馆

① 参见权近撰《东文选·牧隐行状》。

的讲义和教授的情况下，李穑、金九容、郑梦周、朴尚衷、李崇仁等学者努力忠实于讲授程朱性理学说的结果。

果真是这种情况的话，从这时起的朱子学其实绝不是一两个学者就能办到的，其水平也绝不是初学的水平。韩国的朱子学以此为契机，应该说是进入了专业水平的所谓一般化、土著化的阶段。其证据有如下事实。

原来，中国性理学发展的本身是依据汉族为中心的中华精神，克服了老、佛，尤其是佛教，靠试图恢复儒学传统这种意志才实现的。这种意志就是渗透在性理学（直到形成以后）的道统意识，排斥异端，特别是排斥佛教的精神。因此在丽末也能看到随着程朱性理学的扎根，道统排佛意识也在逐渐扩大。

早在崔承老或安珦时代虽无那种意识，(这从崔承老的时务策和安珦的诗里可以确信此事）但比他们更激烈的排佛言论却从丽末李穑、郑梦周等很多学者那里倾诉了出来。下面以李穑的发言为例。

“孔子祖述尧舜，宪章文武，删诗书，定礼乐，阐明政治，端正性情，使风俗为之一新，建树了万世太平之根本。生民以来，其繁荣无人能比孔子。后遭到秦的焚书，曲阜（孔壁）诗书几乎尽数毁掉，儒家之道也遭泯灭。到了唐朝才有韩愈尊重孔文，最终以《原道篇》才带来了道之意识的变化，其功劳如何，可想而知。到宋代，以韩愈为宗师，学习古文的只有欧阳公等几人。及至讲明孔孟学，排斥老、佛，教化万世的，该属周程之功。一旦宋亡元立，他们的学说便流传至北，鲁斋许先生以此学说帮助了世祖，于是，中统至元的统治都从此开始。”①

① 李穑：《牧隐文集·卷9·选粹集序》。

据此，当时学者们要追随的作为思想系谱的道统是按尧舜→文武→孔子→韩愈→周濂溪，程氏兄弟→许鲁斋等顺序依次延续下来的。这正是李穑等人选择的学问系统。

如前所述，这还是出自排佛意识的性理学的道统观，以这种道统观为基础，李穑提出了更加具体，更加直率的排佛言论。具体如下：

“五教两宗成了追名逐利之巢，……佛陀既然是大圣人，他的好恶也一定会和其他人一样，其死后的灵魂怎能知道不为其辈如此的行径感到羞辱呢？旦愿下一道禁令，向已成为僧者度牒，未度牒者充军，新建寺刹也一并拆除。”[①]

当时以蔓延到佛教界的弊端为借口，承认过去建造的寺刹和已成为僧侣之事均属既定事实，目的是想阻止佛教的进一步的繁荣。

郑梦周也极力排斥佛教。他的大司成时候的经筵启辞就是很好的例子。

“儒者之道都是为的日用平常之事。因是饮食，似男女关系这样的事，所有的人都一样，那里有极深的道理。尧舜之道也脱离不了这个。能使动静、语默得其正道，就是尧舜之道，从一开始就不是极其深奥、难以实行的。那佛氏的教说则不然。离开亲人，斩断男女关系，独坐岩洞中，穿草衣，吃野果，以观空寂灭为宗旨，怎能说是平常之道呢？”[②]

郑梦周把儒学和佛教的差别看成是否是为了日常的，现实生

① 《高丽史·列传·李穑传》。
② 郑梦周：《圃隐集·经筵启辞》。

活的，从这种观点出发，他主张应当排斥佛教。一方面强调指出理应采取注重儒学日常的伦理倾向，一方面应放弃佛教脱离尘世的倾向，郑梦周是极力排佛的。因而，如果说李穑主要是从当时佛教界带来的弊端里来寻找论据的话，那么，郑梦周则从佛教思想本身所具有的非现实之弱点中来寻其论据的。

但是，他们的排佛意识不过是想阻止既存的佛教教团的进一步繁荣而已。所以说，他们的排佛学说仍是消极的。且郑梦周根据佛教的思想特性，虽然阐明了排佛言论，也不过是片面指出其大体上的思想倾向而已。也是不彻底的。

极端彻底的排佛说是出自继他们之后的性理学者。尤其是赵仁沃、金子粹、金貂等立足于佛教界弊端的排佛说和郑道传的从思想层次进行的排佛论就属于这种。

丽末性理学者的排佛，实际上从金貂提出的“该杀死和尚”主张中能看到其激烈的最高潮。而且，郑道传通过著书，不仅批判了佛教具有的祈福信仰弊端，而且也从各个角度本质地批判了其哲学上的弱点，从这里也能看到排佛有多么深的程度。另外，朱子学的理解又如何呢？

## 二、专门研究的层次

丽末性理学的水平绝对不是对朱子学部分的、表面上的理解，而是完全深层次的理解，这方面的资料也是从李穑、郑梦周、郑道传、权近等人那里找到的。这里只看看一两个代表性的例子。

如前所述，引导丽末性理学界的是李穑。“牧隐先生作为宰相，一边领导成均馆，一边倡导性理学说，斥责浮华的习俗。”[1]

尤其是他一边引导当时成均馆的教授们，一边促成性理学风的形成，不仅如此，而且还进一步深入地探讨性理学说。所以他终于拿出了从朱子学中可见的正统的理气说理论。这从下面的文章里即可确认。

---

① 参见郑梦周著《圃隐集·圃隐奉使藁序》。

"天地是气，人和万物，无不秉气而生。由于分群聚类，流温就燥之现象，外表虽乱，其内则秩序井然，灿烂的伦理，绝无紊乱。士君子自幼读书，遇事穷天下之理，长大热爱君主，处事公平。荡荡孰能乱我之气，愉愉谁能伤我之心？怡然顺理，涣然冰释，怎会秋毫违逆其间呢？"①

李穑一方面指出天、地、人、物，即现存的一切都是气，一方面探索由气而成的事物中所蕴含的事理，从而促进顺理成章地达到正当、富裕的生活。

这里所说的事理，无疑就是简化的理。但是这并不同于程朱学中理的全部意思。如果只从字面上看，李穑的理气说就能看成是一切注重于气的所谓主气的色彩。不知是否会引起他的性理学就是类似于张横渠《西铭》的世界这种推测呢。

但是，看了他下面这段话，就肯定不是这么回事了。

"天虽苍苍，民彝物则由此而生，人们不知其全部就是天，知（天即理）而后才知人事无不是天。凡是性，人和物都有。指人物是人，是物，有名则是迹。如问其所以然，即人具有性，物也具有性。因是同一个性，就是同一个天。对此怎能怀疑呢？"②

这段话乍一看很难理解。因为这正是集中了按照程朱而形成的天观念的多样变化，同时又从和人性物性的关系中，复杂地谈到了其变化。原来，程朱超越了虚空的自然天的观念，详定了《天即理》的观念，以后，他们又提出了《性即理》的思考，在这

---

① 《牧隐集·萱庭记》。

② 《牧隐集·直说三篇》。

种观念和思考上主张了《人性和物性的同一》。这篇文章的内容正是集中并活用了程朱的观念和思考。所以，若没完全消化程朱的性理说，就绝不可能出现这样的言论。从这里我们就能衡量出当时李穑的所谓朱子学的造诣及其深度。

另外，在存心养性的修己说方面也一样。朱熹早已用一句话来说明存心养性的目的，在于"遏人欲，存天理"，指出其方法是居敬穷理，尤其是敬的态度。从李穑那里找到的修己说，很难否认就是这种意思。请看下面两例。

> "事君，事亲，行己，应物，只能是中和。若要中和，应从戒慎开始。戒慎者，存天理。慎独者，遏人欲。存天理遏人欲至极，圣人之学问了矣。"①
>
> "《中庸》之枢纽在于戒慎，此乃非寂乎？戒惧是敬，静寂也是敬。敬者，只是主一无适。主一有守，无适无移（散）。"②

他也和程朱一样，把戒慎，戒惧，或主一无适之敬看成是修己最根本的因素。同时还把敬的"遏人欲，存天理"看作是修己的最终目的。无论好坏，从朱子学的修己说里，这已成为躬行的标准，看来李穑在修己的实践论里，显然也是遵循朱子学的轨道，不敢越雷池一步的。

**三、土著的扎根**

郑梦周并未留下什么自己的具体学说或思想。因此很难详知他的学问情况。然而，从李穑这样一直赞叹的正是郑梦周的学问这件事来看，也不难想像他的水平如何。

据《高丽史》记载，李穑对郑梦周是这样说的：

---

① 《伯中说·赠李状元别》。
② 《伯中说·寂庵记》。

"梦周的理论，无论怎样纵论横论，都无不和理致之处，堪称我国（东方）理学之祖。"①

而且比这内容更具体的论述可见郑道传的如下记录。

"牧隐先生……和先生(圃隐)提拔李子安、朴子虚、朴诚之、金敬之为学官讲论经学，先生阐明《大学》的提纲和《中庸》的会极之道，得到了传道之意及《论语》、《孟子》精微里的操存涵养之要谛和体验充广之方法，懂得了《易经》里先天，后天，互为体用，《书经》里的精一和执中乃是帝王传的心法，《诗经》里的对民彝物则根本的教训，《春秋》里的道谊和功利之分辨。在我国五百年期间，达到如此理解程度的人能有几人？人各持己见，各有异说，且随时提问，但讲解分析毫无差错，牧隐先生高兴地说，'达可豪爽卓越，横说竖说均无不当'。"②

由此看来，郑梦周的经学通过全部儒学基本经典，渊博正通的正是这些。因其学说的正确，而得到了牧隐这样的当时大家之称赞。

当然至少从文字上看，仅仅流露出他经学的博大精深和理论之正确，并未见他和性理学，尤其是和朱子学的关系。从这点来说，他和朱子学的关系尚未分明。但是下面的引用文正是说明这一点的。

"据说，朱子的《四书集注》虽然早就传播到了我国（东方），但无人知其意，只有先生分析训解得精微，从云峰胡氏(炳文)的《四书通》进来以后看，其训解论述都相符，当时

① 《高丽史·郑梦周条》。
② 《圃隐集·圃隐奉使藁序》。

人们才对先生的深奥道学表示诚服。一般说来，云峰查出深入纠正饶氏之非，不能暴露的蕴蓄，使朱子之说大白于天下，其非常精深的造诣和独见之微妙，真是达到了言语文字所不及之程度，先生的见解能与之相符，也就足见先生的造诣了。”①

胡炳文的《四书通》从纠正饶鲁的朱子说的意思上来说，他著的所谓朱子学正说得到了承认。郑梦周对《四书集注》的理解，正是和胡氏之说相一致。

因而，可以说前面谈到的郑梦周经学的渊博、正通、正确，就是站在朱子学的立场上作出的评价。他无疑确实是精通朱子学的丽末人之一。李穑之前，虽然也有安珦、白颐正、李齐贤，但当时还是把郑梦周称为‘我国（东方）理学之祖’，正是从这个意义上说的。这里我们又可以确认朱子学是扎根于理论上的。

作为朱子学者的郑梦周，只谈到他知识方面的理论世界是不够充分的。因为朱子学（性理学）绝对不是为了知识而追求知识的学问，而永远是为实现义理而探索知识的性向很强的学问。

从这点来看，我们不能不注意郑梦周的情况，特别是他献身于不事二君的节义（义理）精神。

“此身即便死百次，白骨化成灰烬，灵魂有无，一片丹心岂能消失。”

就其歌词也能断然确认和赞颂他的节义。在李穑以后，朝鲜朝的士林也继续颂扬他是“我国理学之祖”，这是因为除了他对朱子学理论方面的见识以外，更重要的是他以躬行而著称的忠节之举。郑梦周在我国是执先鞭的学者，他体现了实践朱子学的义理精神。可以说，郑梦周完成了将朱子学不仅扎根于理论，也扎根于实践的工作。

① 《圃隐集》重刊“跋”。

# 第十一篇　朝鲜初期性理学的开展

## 第一章　性理学时代的开展

进入朝鲜朝，鲜初的性理学不是从与高丽朝的性理学完全断绝的情况下开始的。当时由于易姓革命，虽然换了王朝，但是在性理学界，并没有出现完全清算高丽朝的性理学，或重新开始的现象。因为鲜初，尤其是草创期的有代表性的性理学者实际上就是活跃在丽末的性理学者。李穑、郑道传、权近等人就是很好的例子。他们都经历了丽末和鲜初，在这期间形成了他们的性理学。由于活跃在丽末和鲜初的学者，性理学才得以形成和开展，鲜初的性理学带有继承丽末性理学的性质。至少不能否认在性理学的传统上具有连续性的继承性质。

严格看来，鲜初的性理学和高丽是有区别的。因为朝鲜朝的性理学从鲜初开始就是在和高丽时代完全不同的条件下形成并起着思想乃至哲学作用的。换言之，进入朝鲜朝以后，因为性理学作为一种统治理念，有国教一样的地位，是所谓的“官学化”了。高丽时代的性理学，和当时占国教优越地位的佛教共存，或是相对，而朝鲜朝却视性理学为国教，占有优越的地位，和佛教是对立的。这种官学化的条件变化，终于使鲜初的性理学发挥了在高丽时代所没有的机能。特别是出现了高丽时代所见不到的积极、彻底的“排佛论”就是一例。这种排佛论，尤其是郑道传提出的，已是广为人知的事实。

在对性理学本身的研究中也是一样。鲜初的性理学研究，尤其以权近业绩为代表的，也是在高丽朝的性理学传统之上才有可能，由于性理学的官学化之条件变化，早在高丽时代就达到了一定的研究深度。因此，才能以郑道传基于性理学的排佛论来实现性理学的统治这种外在条件的准备工作。如果是这样，就可以说，权近对性理学纯粹的理论研究作出了贡献，从而对鲜初性理学的研究起了定向，乃至向导的作用。

不仅在性理学的纯粹理论方面，在实践方面也如此。虽然没有继承高丽之处，但却发现了同时具有朝鲜朝特有的特点。如果把鲜初的时代划分为（不单纯局限于初创期）包含中宗时的所谓士祸期，那么，当时（鲜初）的性理学实践意识就能从一系列士林派的学者中找到其代表性的东西。从金宗直（占毕斋，1431—1492），金宏弼（寒暄堂，1454—1504），赵光祖（静庵，1482—1569）等那里显露出已达最高潮。只就此时的金宗直来说，他在吉再之门下韵熟了性理学，不可否认是通过吉再接受了丽末的节义精神。但是他们的节义精神之形成还有另外的，鲜初特有的条件（世祖的篡夺王位），那就是应该承认鲜初出现的死六臣，生六臣等崇高的节义精神也起了很大的作用。作为鲜初性理学的实践精神之道学精神，可以说具有丽末比这更浓的另外的特点。从金宏弼或赵光祖那里找到的道学精神，区别于从郑梦周或吉再那里找到的东西。基于性理学节义观的道学精神在韩国的情况，如果是从郑梦周的忠节角度为主来看，不妨说，到士林派作为稳健的，使小学的修己和至治的安人兼而并用的道学精神已经成熟。

现在，我们从下面的章节再详细地看看这种鲜初特有的性理学界情况。

# 第二章　排佛论的积极化

## 一、性理学排佛论的抬头

性理学从它兴起之初就是以对老佛思想，特别是对佛教思想的排斥精神为基础而形成的新儒学，因此所有的性理学者一致具有排佛意识一点也不奇怪。在高丽朝也能看到在引入性理学当中，安珦、李齐贤、李穑、郑梦周这样的性理学者以前所未见的程度辛辣地列举佛教界的弊害，强求其改正之策，也是这种性理学特点在某种程度上所起的作用。但丽末性理学者的排佛不过是立足于大体上因祈福信仰形态所带来的佛教界弊端而提出的。还未达到从思想乃至哲学的高度去排佛的程度。从思想乃至哲学的高度彻底排佛，到了郑道传才出现。即立足于性理学主张排佛的郑道传的排佛论。

## 二、间接排佛论

郑道传的排佛论主要表现在他的《心问天答》、《心气理篇》、《佛氏杂辨》著作中。这些著述也相当于他的性理学业绩。因而，基于他的性理学的排佛意志和理论从这些著作当中就可以得到确认。

第一，《心问天答》从性理学的立场上维护和说明了“善恶报应”的原理。人之心，应常行善，有时做不到，且在一定的善行和恶行里定有相应的福和祸的报应各自相随，这就是对于有时做不到这种情况的解释内容。

具体举例如下：

“天能以理赋予于人，而不能使人必于为善。人之所为多

失其道，以伤天地之和，故灾祥有不得其理之正者，是岂天之常也哉。天即理也，人动于气者也。理本无为，而气用事。……灾祥之不正，皆气之使然也。是其气数之变，虽能胜其理之常者，然此特天之未定之时尔。气有消长，而理则不变，及其久而天定，则理必得其常而气亦随之以正。福善祸淫之理，岂能泯哉。"①

这里，如果说明善恶报应的原理是"心问天答"的话，就有了疑问，这怎么会和排佛的特征联系在一起呢。当然，不能说这就是直接排斥佛教的内容，但可以说是间接的。因为报应的思想在佛教里是极其重要的，在性理学中却不是很重要，往往把许多性理学说搁在一边不提，硬要将其报应问题归结为性理学说，这也可以看作是想取得排佛的效果。换句话说，可以看作是以佛教的根本问题为非佛教的方法，展示接近解决的实例，来取得按照性理学非佛教思维的佛教思想之无用化、无力化的效果。

第二，《心气理篇》是由《心难气》、《气难心》及《理谕心气》三部分组成的性理学之儒教和佛教及道家思想的比较论。尤其是强调作为性理学的儒教比佛教或道家（老庄）思想优越的一种儒教本位的三教思想比较论。

原来本篇使用的"心"、"气"、"理"用语是各自象征"佛"、"道"、"儒"（性理学）的思想。郑道传的主要意图是想用这种象征性用语的含意，特别是性理学的含意，来和佛、道比较儒学的优越性。据权近的说明，儒主乎理而治心气，本其一而养其二，老主乎气，以养生为道，释主乎心，以不动为宗，各守其一而遗其二者也。

但是，郑道传在本篇中展开的逻辑乃至理论却如下：

---

① 郑道传：《心问天答·天答》。

"心者合理与气，以为一身神明之舍，朱子所谓虚灵不昧，以具众理而应万事者也。愚以为，惟虚故具众理，惟灵故应万事……"①

"气者，天以阴阳五行，化生万物，而人得之以生者也。然气形而下者，必有形而上之理，然后是有气……"②

"理者，心之所禀之德，而气之所由生也。"③

所以本篇从性理学的角度上将心、气、理的关系解释为性理学为主，应该说其内容是相对比较地强辩其性理学的优越性才对。本篇以相信比佛教和道家思想优越的性理学长处，作为相对的事例，虽然有程度上的差别和连同道家都归于对象的不同特征，但又无疑是具有排佛的特点。

**三、直接排佛论**

最后，《佛氏杂辩》顾名思义是以佛教的缺点作为辩驳的主题。郑道传在本书里，把佛教的主要思想，例如轮回、因果说等分为 15 个题目辩驳。加上与佛教有关的事实（前代事实）4 个题目，共 19 个题目，具体如下：

1、佛氏轮回之辩　　2、佛因果之辩
3、佛氏心性之辩　　4、佛氏作用是非之辩
5、佛氏心迹之辩　　6、佛氏昧于道器之辩
7、佛氏毁弃人伦之辩　　8、佛氏慈悲之辩
9、佛氏真假之辩　　10、佛氏地狱之辩
11、佛氏祸福之辩　　12、佛氏乞食之辩
13、佛氏禅教之辩　　14、儒释同异之辩
15、佛法入中国　　16、事佛得祸

① 郑道传：《心气理篇·心难气》。
② 郑道传：《心气理篇·气难心》。
③ 郑道传：《心气理篇·理论心气》。

17、舍天道而谈佛果　18、事佛甚谨年代尤促

19、辟异端之辩

从这里可以知道，《佛氏杂辩》是郑道传比《心气理篇》更激烈地用其论述形式，只以佛教为对象直接以不同的题目反驳了佛教思想。应该注意的是他在本书里所进行的反驳只局限于一种方法论。即，他自己的性理说立场全是正当的，佛教思想和那种性理说不同，所以不当，理应排斥，完全是基于这种信念展开的辩驳。具体说，就是用性理学主张的气之“生生无穷说”或“魂魄说”，来批驳佛教的“轮回说”，用气的“聚散说”或“阴阳五学说”来对比、批驳佛教的“因果报应说”。因而，《佛氏杂辩》的批驳虽有妥当之处，但也有不妥之处。下面只以《佛氏轮回之辩》为例来看看。

> “人物之生生而无穷，乃天地之化，运行而不已者也。原夫太极有动静而阴阳生，阴阳有变合而五行具。于是无极太极之真，阴阳五行之精，妙合而凝，人物生生焉。其已生者，往而过，未生者，来而续，其间不容一息之停也……”。[1]

我想，这就是郑道传认为以轮回说为主的佛教思想不同于性理说，所以理应斥为不妥。这样的辩解在“佛氏毁弃人伦之辩”及“佛氏乞食之辩”等篇也能看到，本书是以列举佛教之弊害，直接排佛。郑道传这种著述的出现，为鲜初的性理学界奠定了高丽时代所未见的彻底排佛之理论基础。那么，这种彻底排佛的意义何在呢?

**四、郑道传排佛论的意义**

其意义当然一看就明白，是想阻止竞争中的佛教进一步繁荣，

---

① 郑道传：《佛氏杂辩・佛氏轮回之辩》。

以图达到性理学的稳健发展。就是说，其意义在于形成性理学发展的条件。但是，这是否有必须进一步研究才能具体解释的问题呢。

从第19个题目里也能知道，郑道传的排佛说在相当多的观点里都出现过。以佛教的宗教方面为主，从哲学、伦理、国家、社会等多方面进行了批驳。即，不能相信以轮回为主的求极乐的宗教因素，讲相和法或心和性的哲学说，是不同于性理说的异说，乃至误说（?），不仅忽视人伦，破坏社会秩序，而且无视君臣之道、乞食等非生产态度，直至奢华的佛事，只能带来害国之结果等等，排佛理由多种多样。对此，郑道传列举了“事佛得祸”的历史性实例，作为佛教无效验，乃至害国的证据。

在他的多种多样的排佛理由中，最具力度的强调是从以下的言词中表明的。

> “以予昏庸，不知力之不足，而以辟异端为己任者，非欲上继六圣一贤之心也。惧世之人，惑于其说，而沦胥以陷，人之道至于灭矣。呜呼，乱臣贼子，人人得而诛之，不必士师，邪说横流，坏人心术，人人得而辟之，不必圣贤。”①

一句话，他排佛的最大理由在于佛教破坏了儒教的社会伦理，有害国家。集中了所谓的“灭伦害国性”。郑道传以佛教的灭伦害国性为证据，打好了排佛的决心和理论基础。

其实，郑道传是站在另外的角度称对立于佛教的性理学是“古人明德新民之实学”。换句话说，他的证据披露了他所持有的能强化伦理、有利于国家的不是佛教，而是性理学的见解。因此，他的排佛意识反映了当时易姓革命的主体所具有的伦理意识和关心现实的程度。从这种意义上说，可以看作是他的排佛说表明了

① 郑道传：《佛氏杂辩·辟异端之辩》。

一种信念，即性理学作为官学的当时朝鲜朝新的伦理秩序，当然应当成为新政治体制的依据。想到他既是排佛文献的作者，同时又是阐明当时新生朝鲜文物、制度和治国纲要的《朝鲜经国典》及《经济文鉴》的作者，相信这样的推测更具准确性。想到佛教即是高丽贵族文化的思想支柱，他的排佛就意味着清算其高丽文化，同时公开宣告性理学乃是朝鲜朝文化的支柱。这样看来，他的性理学显然带有作为新生朝鲜文化的“官学化的志向”这种特征。因此，如果说排佛是他性理学的学问特征的话，那么，官学化的志向可以说就是他性理学的现实特征。郑道传的性理学，尤其是排佛论所具有的意义又在于此官学化的志向。

# 第三章　性理学研究的初期定向

## 一、朝鲜初期具有代表性的性理学书

权近是和郑道传一起活动于丽末鲜初的性理学者。特别是权近，从鲜初就已和郑道传一起成为性理学界之联壁式的人物了。

但是，这两个人既是相同的性理学者，又各具不同的特征。比起郑道传从治国直接有关的角度上致力于性理学的官学化来，权近则是倾注于纯性理学的研究。换句话说，郑道传利用已经形成的基础性理学说奠定了排佛说，而权近则注重于重新开发纯性理学说。

他是丽末鲜初留下这种性理学研究著作最多的学者。如果以研究性理学的业绩为标准来评价的话，说权近是丽末鲜初，特别是鲜初的性理学的当然代表也并不过分。

权近的性理学研究著作最具代表性的是《入学图说》、《五经浅见录》（礼记浅见录，周易浅见录，尚书浅见录，诗经浅见录，春秋浅见录）《四书五经口诀》。他的性理学充分表现在这些著作中。不幸的是除《礼记浅见录》外尚未找到《四书五经口诀》和《五经浅见录》，（几年前，某人发现了《周易浅见录》、《诗经浅见录》、《尚书浅见录》，但尚未公开）因此，现在不可能通过其著作整体的藻鉴就能理解他的性理学。

但是，不幸中大幸的是，无论是难找的《四书五经口诀》，还是《五经浅见录》的特征，我们都能估计。看其标题就知道内容如何，无疑不过是解释四书五经的性理学。这一点，河崙早就指《礼记浅见录》说：

“于是经专意参究，更次简编，分为经传文义之可疑者，皆尽辩论，题其曰，礼记浅见录。”

这一著述，应该注意的是仅只间接、部分地披露了权近的性理学内容。我们是否能只用他现存的《入学图说》就能充分掌握他的性理学内容和性质呢。因为《入学图说》虽是初学者的入门书，也是将其性理学之蕴蓄直接系统化后发表的著作。

**二、天人合一指向的心性说**

据权近自己的说明，《入学图说》是从《中庸》、《大学》出发，为初学者而著的。他早在谪所（金马郡）的时候就看到前来学习《中庸》、《大学》的初学者理解不了其内容，为了帮助他们理解而著的此书。初学者这时对《中庸》、《大学》的理解当然是意味着对其性理学的理解。因而不妨说《入学图说》是初学者对性理学的儒学理解的一本入门书。

其实，《入学图说》是选出儒学中，尤其是性理学中不懂的部分用图来解释。权近在本书里，选出几十个性理学家必须学的问题或概念为例子，再加上插图来说明。例如：

《天人心性合一之图》、《天人心性分释之图》、《大学指掌之图》、《中庸首章分释之图》、《中庸分节辩议》、《语孟大旨》、《五经体用合一之图》、《五经各分体用之图》等等。据权近说，本书提示的图解是“以周濂溪的《太极图》（周子之图）为主参考了朱晦庵的《中庸章句》（章句之说）而作的。”①

“采取先贤的格言，进行的意解（释意）”

他的这种图示和解说非常详细，有的部分反而使人感到过于图式化。对性理学的理论如此详细的说明，恐怕在其它

① 参见权近《入学图说》之序。

国家很难找到相似的例子。

这里，值得注意的是在权近的《入学图说》里所看到的图解或解说绝对不是没有他自己的观点或主见。显然他在本书中把自己的观点特别放到了儒教原本最高的理想“天人合一”里。所以他在那么多的图示中把《天人心性合一之图》放在了最前面，其次是《天人心性分释之图》，同时作了“人”、“心”、“性”的说明。再者，他首先通过对心性之“理”的理解，提出天人合一的可能性，从而尽量详细引导读者把分离的天人关系连接起来。

下面是证明这点的例句。

> “右图……就人心性上，以明理气善恶之殊，以示学者……人兽草木千形万状，各正性命者，皆自一太极中流出，故万物各具一理，万理同出一源，一草一木，各一太极而天下无性外之物。故中庸言，能尽其性，则能尽人之性，能尽物之性，而可以赞天地之化育。呜呼。至哉。”①
>
> “心之虚灵知觉，则一而已矣。然语其虚灵之所以为体，则不过五常之性，而万事万物之理，无不统。语其知觉之所以为用，则不过四端七情之感，而万事万物之变无不管。”②
>
> “四端属乎性发，而七情……其所发，或有不中节者，不可直谓之性发……”③

权近是想指出所谓天人合一的儒教思想，特别是掌握了心性

① 参见权近《天人心性合一之图》图解。
② 参见同上书卷1。
③ 同上书。

才能达到的，因而他把力点甚至放在说明“五常”（仁、义、礼、智、信）“四端”（恻隐、羞恶、恭敬、是非之情）这样的心性上。

如此看来，我们便可以充分地确认权近的性理学特征和倾向。他的性理学正像他自己表明的那样，带有根据周濂溪或朱晦庵等人以前的代表性性理学者们探索过的，比较纯的性理问题，经过自己的研究，进而立足于纯儒学经典四书五经，进行扩充的性质。权近的情况上面已经谈到，他所探索的问题绝对不在于儒教那种思想问题，而在于追求性理学本身所带来的问题。他的性理学没有与排佛等其他思想直接对立的意识。因此他的性理学虽然可以说具有间接的排佛性质，但不能说具有直接的排佛性质。这正是他区别于郑道传性理学的特征。

更专注于探索心性等性理学本身的问题，而不是与其它的思想对立，从而带有纯性理学的倾向，这就是权近的性理学。

**三、权近性理学的影响**

权近的《入学图说》成了后来直到李滉（1501—1570）为止同类图书大量出现的契机。首先，以金泮的《续入学图说》为主，继而出现了权采的《作圣图》及《作圣图说》，郑之云的《天命图说》，李滉的《圣学十图》。大量出现同类图书这一事实，就明显地证明了他的学问带来的影响。

然而，更重要的应该是《入学图说》内容所带来的影响。若想着眼于这点，就该记得权近在本书中特别把力点放在了解释对四端七情这样的心性理解上。对四端七情的理解问题直到以后李滉塑造成《对四端七情的理气解释》为止，有了更深入的研究，而且，对其四端七情的理气论解释之辩论最终持续到韩末，都被看作是儒教界的重要问题。所以，朝鲜朝性理学，尤其是前期性理学纯学问的定向，归根到底是从权近的《入学图说》而来，这一证据有可能成立。这样看来，权近性理学的意义就在于对朝鲜前期（至中期）性理学的哲学研究起了向导的作用。

另外，值得注意的是，这种意义追根问底只是思想史乃至哲

学史方面的意义，而不是时代的现实、实际意义。同时我们也应该知道权近的性理学具有的时代意义。

把重点放在心性问题上的现象，当然从儒学原来的角度看，为的是天人合一。但从实际生活的角度看，这对于君王来说，意思在于阐明对“君王的德治”的心性之可能根据，对于一般人来说，其意主要在于“存心养性”的自律伦理行为之可能性。

再者，和朝鲜朝一样，把“五伦”的伦理体系原封不动地共用为政治、社会的体系，在这种情况下，也带有遵守五伦体系之意。因为正像《中庸》里的“天命之谓性，率性之谓道”一样，相信五伦的秩序就是人心性的自然表露，这就是儒学，性理学。例如，从人性的自然表露就是五伦体系这点来看，权近重视人性具有对当时两班（上层）体制拥护的意义。即，五伦以宇宙、自然的必然法则这种人性的必然现象为前提，他的以人性为中心的倾向是和主张以两班为中心的当时体制只能是必然的现象这种理论分不开的。正因如此，作为纯哲学的研究，权近的所谓与现实生活无关的性理学也就具有了离不开其时代环境的现实、实际的意义。如果说性理学体系是从中小地主阶层士大夫、两班开始形成的新儒学，那么，他拥护当时以两班为中心的体制就没什么奇怪的了。如此拥护两班体制其实已经成为以乡约为中心的明文规定的文化，进而通过它向庶民普及。

# 第四章　初期道学化的现象

## 一、道学和士林精神

以上对于权近性理学的考察是关于朝鲜初期性理学理论方面的情况。现在来看看当时性理学实践方面的情况。

性理学受到了高度发展为形而上学理论的佛教、老庄思想的影响，并以其反驳而使原来的儒学再组成形而上学的新儒学，其理论是非常发达的。这从它的学术名称是什么性理学呀，理学呀，义理之学呀等等来看也能知道。因为这些名称的本身就深刻地揭示了天理、人性、物性、大义、义理等等学问的性向。揭示表现为理、性、义、义理、道等根本原理之形而上学性向的儒学就是性理学（或理学、义理之学）。

值得注意的是，即使是重视理论研究的性理学，也不能忽视重视一直作为儒学乃至同样哲学一般传统的实践行为倾向。性理学所追求的性、理、义、道等决不是与行为无关的客观原理。从某种程度上说，作为与行为有关的主体实践原理，其含义更强。在性理学中，比起为知识而知识的某种客观原理来，其钻研实践性主体原理的倾向和其它哲学一样非常明显。不仅探索实践主体原理，还自己理解其原理，有浓厚的按其原理端正自身行为和生活态度的性向。因此，性理学者自古就指性理学是“为己之学”。而且当极力强调这种追求主体实践和着重于实际现实的时候，性理学更具有“道学”的别名。也就是当性理学的“知行兼全”乃至“实践躬行”的精神达到顶点的时候，性理学就出现了道学化的现象。

这样看来，“性理学”和“道学”无疑是本质性的同义语。从

广义来说是彼此相同的。但严格地从狭义来讲，也不是没有区别。比较来看，性理学从理论上追求天理、人性、义理等主知主义的色彩较浓，而道学致力于实现其原理的实践主义的色彩更浓。所以，虽然都是追求知识，可是谈到性理学的时候，说的是追求比较客观的知识，而道学则追求的是主体的实践知识，即追求义理的精神。就是相同的实践躬行，道学也比性理学更注重彻底的“修己”和“安人”。即在修己当中，注重更彻底的自己省察、自己完成、自己实现，在安人当中，期望在更彻底的王道至治的旗帜下，完全实现大义（春秋大义）。一句话，可以说道学就是以实现义理、大义来继承发扬儒学传统之道统的“性理学的实践儒学”。

这种性理学的道学现象，早在朝鲜朝的15世纪中叶起就出现了。当时从中小地主阶层出现的一群有良心的士大夫士林派学者就是掀起道学的主人公。我们很清楚从15世纪中叶起，大约一个世纪的时期历史上称为“士祸期”，在其士祸的旋涡里献出生命，并阻止当时君主的独裁和权阀的专行的就是“士林派学者们的良心”。应该知道，以其士林的良心为思想上、哲学上后援的不是别的，正是道学。原来，直到形成士林乃至士林精神时为止，是有着相当长的渊源和历史背景的。作为反对篡夺世祖王位的金时习（梅月堂，1435—1493）等所谓节义派学者出现以后，就已有了士林形成的气氛。在出现死六臣，生六臣，提高了节义精神的时候，以传统的高丽风节义为土壤而成长起来的岭南士林便活跃起来，受到吉再（冶隐，1353—1419）影响的金宗直（占毕斋，1413—1492）等就是。金宗直、金宏弼、赵光祖等形成的士林人物才真正是士祸期的主角。所以他们，特别是其中的金宏弼和赵光祖，代表了当时基于道学的士林精神。当时的道学从这两位学者的学问中就能掌握。

## 二、小学的修己道学

金宏弼是以其《吊义帝文》著作而享誉当时的金宗直的门人，

同时又是被认为士林派最高峰的赵光祖的导师。他牺牲于士祸也是因为他属于金宗直的优秀名人名流。他是在戊午、甲子士祸中牺牲的。以被害为中心的他的学行成了后人追崇他的原因。他终于以“士林五贤”之一拜香于文庙。

金宏弼门下的文人李绩称他是我国“道学倡起者之一”(提倡道学者，惟公一人耳)。退溪李滉也断言他是“近世道学之宗”。

金宏弼的道学其特征是注重于《小学》。他早就从导师金宗直那里得到了《小学》重要性的教育，以后，几乎手不离《小学》，以自称“小学童子”而有名。所以，人们若要问他国家大事，他一定会说：

“小学童子怎知大义?”他曾作诗“学文仍不参天机，《小学》顿开其窍。”

《小学》的内容包括“立教”、“明伦”、“敬身”、“嵇古”等，是学童一样初学者的儒学入门书。但应知道它决不是单纯的入门书。而是以“心术之要”、“威仪之则”为主，一直到“五伦之道”的实践，都是为了“律身的修己”，其律身的修己又是以“为己之学”为志向，基于性理学的存心、养性观的性理学修己书。《小学》的这种特征从以上纂述者也能推测。《小学》本是性理学大圣朱熹(晦庵)的门人刘清之(子澄)得其导师之教纂述的。所以，这里已经渗透着超越原来儒学修行观的性理学修行观。以性理学修行观为基础的性理学修己书就是《小学》。

金宏弼重视《小学》，并自称“小学童子”的理由便不言自白了。因为他明白《小学》里出现的律身修己之躬行乃是以实践义理为必要条件的道学基础。换句话说，因为他清楚性理学的存心、养性之躬行(实践)，离开《小学》就不能实现。还应考虑到要想堂堂自称“小学童子”，不感受许多苦行者的痛苦是不可能的。

就从仅存的金宏弼的著作《寒冰戒》来看，他对律身修己的躬行也是很敏感的。他以先贤的思想为前题，曾写道：“修身之要有二，曰：谨言行，正威仪。诚意正心之要有二，曰：崇敬畏，戒

逸欲。”这时修身和正心诚意的关系当然像《小学》里说的，“修身之要，在于正心，正心之要，在于诚意，诚意之要，在于致知格物。”换句话，修己之要，在于谨言行和正威仪，修己之本，在于正心、诚意，修己躬行之要谛，在于崇敬畏，戒逸欲。他强调以痛绝旧习为主的“窒欲”、“安贫”、“节俭”态度，恳切地提倡“持敬、存戒”。金宏弼彻底实行《小学》的律身躬行，一改朝鲜朝初期的性理学只注重于理论的风气，起到了道学之先导的作用。因此，从他通过律身修己的躬行，图谋为己之学的道学化，可以肯定他作为性理学者的贡献。

**三、实现至治义理的道学**

另外，赵光祖以其彻底实行当时的奉公安人（治人）而成为又一个贡献于道学化的人。他的奉公安人，指的是他断然献身的经世（政治）行绩。在当时士祸的激流中，他的被害乃是名符其实儒者所进行的良心上的经世波纹。

赵光祖再次鲜明地显示了他那儒学本来的理想政治面目。他阐明了儒学的理想政治就是以德治、礼治为内容的“王道”。只是他用性理学者的“至治”来表现其“王道”的名称而已。

据他讲，所谓至治，具体说就是“道”的政治。即：“所以治国者，道而已。所谓道者，率性之谓也。”

作为德治的至治，不是按照君主的本能要求、感情或情绪，而是按善的本性所行之道形成的主张。因此，至治在君主自己潜心体道时才有可能，从这点来看，他严肃地要求君主（中宗）潜心体道的修养。例如：“故古之明王，以知千变万化之无一不本于人主之心者，莫不正其心而出其道也。”这就是他的主张。为实现至治理想的赵光祖的这种努力，一句话，似乎表现为“咸兴维新”。因为，反正在登上王位的中宗统治下，他为革新政治才使用的所谓“咸兴维新”用语。下面有他的一个例证：

“如欲使士习民风归于淳正，而复古之治，则必奋发有为，

咸兴维新，然后鼓舞振作，而熙熙皓皓矣。”

为了完成这种维新，其实他从多方面进行了改善和改革。例如：1、革罢昭革署，打破道教的迷信；2、设置贤良科，挖掘埋没之人才；3、严禁贿赂官员，整顿纪纲；4、防止纳贡之弊，救助民生；5、改正、缩减靖国功臣，消除功臣、戚臣的专横；6、请愿郑梦周、金宏弼的文庙从祀及成三问、朴彭年的褒赠，努力提高儒生的气概。例如，赵光祖以民本、为民之意的至治主义为理想，开展为其具体实现而制定了崭新政策，却遭到了旧勋权阀及戚臣等反对势力的迫害。这里，我们不得不对以赵光祖为中心的士林派学者留下的，具有思想史乃至哲学史意义之业绩进行研究。

**四、道学精神的确立**

士祸期以前就已出现了节义派这一事实，意味着实现由朝鲜朝士大夫概括起来的士大夫义理观之可能。意味着性理学之道学的成熟程度。

因为从这一事实可以看出抗拒破坏士大夫义理观的一切不法和变则的士林之意志，体现了士林堂堂的义理精神。

以净化士林精神而出现的至治主义，可以看作是给燕山之放荡以很大的刺激，是为恢复跌落的国政而产生的。但从根本上说，无疑是在野的士林想在性理学的高度上扩大和体现义理精神的范围。因而，士林与旧勋派的对立可以看作是，志为民本、为民的士林良心为了防止新形成的特权阶层贵族化。这样才能防止建国安定后随之而来的统治阶层的贵族化，加强儒教原本合理的、机能为主的官僚体制。

当时，士林派系统的学者对士大夫的义理精神有多大程度的透彻理解，这一点从士林系学者对韩国性理学界所留下的影响，尤其是从“学统意识”的影响里也能知道。以后，掌握士林系统的学者是否教授了韩国性理学学统及其渊源，或学问业绩，还是以士大夫的义理精神为标准。士林系的奇大升（高峰，1527—

1572）很早就对韩国性理学的学统作了如下的整理。

“我国学问……丽末有禹倬郑梦周，始知性理为己之学，及我世宗朝，礼乐文物焕然一新，名儒继作，学术始明。以东方学问相传之次言之，则郑梦周为东方理学之祖，吉再学于梦周，金叔滋学于吉再，金宗直学于叔滋，金宏弼学于宗直，而赵光祖又学于宏弼，继其渊源之正，得其明诚之实，蔚然尤盛矣。”①

据奇大升讲，我国性理学学统是以“郑梦周—吉再—金叔滋—金宗直—金宏弼—赵光祖”为序。鲜初性理学大家郑道传和权近没有进入此列，引起了我们的注意。不过，此学统观不仅是奇大升，而且也是李滉、李珥为首的士林系学者承认的。甚至直到朝鲜朝末期都是被所有性理学者认可、并信奉的。

但从教授学问的关系来看，吉再以下因符合事实，虽不知是否有异议，但对吉再以上，就可能有异议了。因为郑梦周是鼻祖啦，把吉再视为郑梦周的继承人啦，肯定与事实不符。

原来，吉再的学问，自从向朴贲接受初学（论孟）的学业以后，一边从游于李穑、郑梦周、权近等，一边学习了性理学的深奥理论。②吉再作为研究性理学的导师，不限于郑梦周，还有李穑、权近等。尤其是权近，经常公开说：“虽然有几个人会继承我的学统，但吉再遥遥领先。”因此，很难说吉再的导师就是郑梦周。

虽然奇大升已经指出在郑梦周以前曾经有过禹倬这样的性理学者，但作为性理学的先躯，在郑梦周之前，和禹倬一起的还有安裕（晦轩，1243—1306）、白颐正、权溥、李齐贤等。在丽末鲜初的学者中，说郑梦周是性理学鼻祖的，其实只有李穑，这也不

① 奇大升：《高峰集·论思录》。

② 参见《冶隐言行拾遗上卷·年谱及行状》。

过是从郑梦周的《四书集注》讲义（成均馆）与中国胡炳文的《四书通》内容一致的角度上说的而已。郑梦周没有另外的学问方面的业绩。从他的著作来看，他比不上郑道传或权近。从著作等学问业绩来看，除了郑梦周以外，有功于丽末性理学运动的大学者还有几人（金敬之、李崇仁、李顺卿），郑梦周从游的李穑是站在儒宗的立场，再上面，李齐贤也是站在儒宗的立场。

士林系的学者一致认为郑梦周是韩国性理学的鼻祖，吉再继承了其学统，以后产生了金宗直、赵光祖，原因只是因为“郑梦周和吉再的杰出义理精神”。倘若吉再的导师主要是李穑、郑梦周、权近的话，那么，抛开学问只从义理的观点来看，李穑是朝鲜朝建国的旁观者，而权近是建国功臣，所以他们不能和献身于高丽忠节的郑梦周相比。吉再虽无特别的学问业绩，但在高丽灭亡以后，是个不受任何诱惑，埋没于草野，不仕二君的儒生。所以得出了这样的结论，即作为义理精神彻底的吉再之导师，只有郑梦周最合适。所谓丽末的儒宗，如果上述任何别的学者也都从实现义理方面来考虑，那么，无人能赶得上郑梦周。巨儒之一的李穑有时指郑梦周的性理学实力是《东方理学之祖》，作为最重视实现义理的士林系学者，不能不说郑梦周是我国性理学的鼻祖。只要义理的观点不起作用，谈到性理学的业绩，也不能把最卓越的、朝鲜朝性理学的实质性的开导者郑道传和权近排除在此学统之外。应当看到，这些人被排除在外也只是因为他们对丽朝的背叛或变节。当时的士林这样建立基于实现义理的学统观，更提高了其注重实现价值的精神，因此，韩国的性理学便具有了士祸期以后所谓的“道学的特点”。士林清高的儒生精神以这种道学为基础，对历史作出了更大的贡献。继之而来的李彦迪、李滉、李珥的哲学，就是这种士林系的道学被真正深化了的世界。

# 第十二篇　朝鲜中期的性理学说（1）

## 第一章　徐敬德的哲学思想

### 一、生涯和学问

#### 1、经过思索的研究和学习

徐敬德（字可久，1489—1546）是朝鲜朝前期有代表性的儒学者之一，尤其是以建树气哲学而著称的特殊哲学家。他虽自称号为复斋，但因他学习和受教育的地名是花潭，当代人多叫他花潭先生。

徐敬德生于15世纪末，当时，朝鲜朝的学界已进入自高丽后期以来程朱学系统的性理学的正规研究阶段。当时，朝鲜王朝建国（1392）已近百年，说明性理学的四书五经已在全国普及，可以说是作为学习性理学基本教材的《小学》、《近思录》及《性理大全》等也已近普及，性理学已经度过了单纯接受外来思想的阶段。那时，朝鲜王朝把韩国的儒学水平提高到了纯哲学的水平，尤其是最初将独占韩国儒学史的气哲学体系进行整理的人物，正是花潭先生徐敬德。

他生于京畿道开城一个贫穷的两班家庭，幼时和别人一样进书堂学习儒学。但他的学习态度却很特别。他不是盲目地死记硬背所学的内容，而是通过实证的方法，或能理解的合理思索，进行学习。他14岁时，松京有一儒者，他从而授《尚书》，当时，在尧典篇，至"期三百注"，其师便掩卷逾张而去。讲书者不肯授，

花潭问其故，儒曰，本不知处，世人皆不读，花潭因自思，若实不可知处，先儒何用载传。因请学其口读，诵咏十五日，不知几千遍，自然通晓。从此，他确信读书只要思索，就能领会。

他十八岁时，学习《大学》，读完所谓的“致知在格物”章以后，他感慨地说：“为学而不先格物，读书安用？”于是又下决心。以后，他把天和地以及万物之字均写好贴在墙上，每日研究一个，作为探索事物道理的方法。往往究一物，既通，然后又究一物，方其未穷也，甚至临食不辨其味，行路不知所趋，甚至忘记盥洗，或累日不睡，有时瞌眠，则梦中通其所未穷之理。

时年 20 余，概不论昼夜，不问寒暑，危坐一室者三年，禀气虽刚，思索太过，至于成疾，不能出户，虽欲不为思索，亦不得也。如是者，又三年，病乃稍愈，前后六年，无物不格，惟理之本源，犹隔一膜，至是皆通之，年可二十四五。[1]

他如此通过思索，学习格物穷理，有了自信，然后乃取四书、六经、《性理大全》等书读之，与前日所得于格致者，恍然相契。于是，益沉潜涵养，以性理之学自任，尤邃易经，枢衣来讲者，不绝于门。在他的刻苦努力之下，年未三十，物已格矣，知已至矣。他曾以诗述怀，“辛勤做得工夫手，五十年来似始通”。

另外，作为一名年轻的儒士，他的孝行被传为楷模。他居丧至孝，其居忧，不食盐菜，筑室于场，吃粥三年，躬备奠物，及其精洁，三年毕，不忍去，以教学者，邻里皆化其德，至有争辩，则或不至官府，而来咨决焉。[2]

2、拒绝官职的山林处士

徐敬德生前，曾有几次在朝庭任官的机会，但他却以隐遁山林的处士度过了自己的一生。早在三十一岁时（中宗十四年，1519），朝廷设荐学科，被荐者一百二十八，先生为首，辞不就。

---

① 参见《文集·遗事》

② 参见同上书，10—11。

以后四十三岁时（中宗二十六年，1531），平时无意于科举的他在老母的劝说下，应试于司马试，科考合格，却未出任。五十二岁时（中宗三十五年，1540），汉城府尹慕斋金安国，荐生员徐敬德，明于性理之学，又善居丧庐墓三年，克尽诚孝，人咸服之。又辞不就。五十六岁时（中宗三十九年，1544），朝廷前任大提学金安国，及馆中儒生，荐徐为九品官厚陵参奉，又以生病为由，辞退。

徐敬德屡次固辞能够出入官途的机会，选择了孤独的隐居生活。他在五十二岁那年春天，金安国向朝廷举荐的几个月之前，接待了耻斋洪仁佑（1515—1554）的访问。洪仁佑当时在汉城为官，在经过松都时，是慕名而来拜访隐居的山林处士。他和徐敬德交流学问以后，一面说道儒者，致君泽民，岂非必尽之本分？一面试探徐敬德隐居的理由。徐敬德答曰：

> “士之出处非一，或其道可行而时不可也，则抱道而无闷者有之，或民虽可以新而其德未新，则揣分而自处者有之，或明君在上，可试所学而自放山林，从吾所好者有之，至其德未尽新而生民失所，不可坐视，不得已有为于世者，亦有之。”①

对此，洪仁佑问徐敬德是属于其中的哪一种人，徐敬德莞尔良久，乃曰，“平生只读圣贤书，不习时尚举业，再不利于有司，年至知命，久隔城市，志已在此，无敢望，无敢望。”

徐德敬很难正面回答，所以才委婉地回答。尤其是其中的“再不利于有司”（当官不利），是有很深含义的。其实，他“家至贫，或连日不炊，而常晏如，逍遥自得，超然如出世间人，若无意于世，而时闻朝政阙失，辄忧形于色，慨然发叹，故未尝忘世

① 《文集·遗事》。

也。”[1]

徐敬德回避当官的理由，是和他所处的时代背景分不开的。在他的一生中，经历了四大戊午士祸，即一连串的文臣受难事件：戊午士祸（燕山君四年，1498），甲子士祸（燕山君十年，1504），己卯士祸（中宗十四年，1519）及乙巳士祸（仁宗一年，1545）。戊午士祸和甲子士祸，分别发生在他十岁和十六岁的时候；被赵光祖（1482—1519）赐死的己卯士祸，是他三十一岁时发生的事。而乙巳士祸也发生在他死前一年，即五十七岁时。徐敬德在他的成长过程中，目睹了中央朝廷迫害文臣学者的一幕幕悲剧，这一切不可能不挫伤他进入朝廷的意志。当时学界的情况是“己卯以后，道学为世大禁，士皆驰骛于训诂文章之末，不复知有儒者事”[2] 的沉寂状态。

接连发生的士祸，显然压制了当时所有学者儒生们的往来，徐敬德隐遁于花潭也是受其影响的结果。据记载，惟其士祸甚酷，故识微之士，咸谨于出处，如徐敬德之遁于花潭，河西金麟厚（1510—1560）之绝意，南冥名宦曹植（1501—1572）及一斋李恒（1499—1576）之幽栖海隅，莫非乙巳之祸有以激之也。

另外，徐敬德虽然以山林居士而隐居，但是，他的名声却渐高，当时在朝廷任宰相的金安老深忌花潭名重，心欲害之，见“窗豁迎风足，庭空得月多”之句，乃曰不过自修之士，忮心遂已。

徐敬德晚年在《述怀》诗句当中，披露了“读书当日志经纶，晚岁还甘颜氏贫，富贵有争难下手，林泉无禁可安身，采山钓水堪充腹，咏月吟风足畅神，学到不疑知快活，免教虚作百年人。”身居草野心安定的心情。

我想，最终徐敬德完全抛弃官宦之途，以山林处士而隐居，专心于学问的理由不外乎是为了逃避一连串儒臣学者遭遇的政治迫

① 参见《文集·遗事》。
② 参见《耻斋遗稿·附录墓志铭》。

害和牺牲。

但是，这里有必要指出的是，徐敬德并不是完全采取了消极对待生活和安心立命的隐遁主义。他对于士大夫阶级和官吏动摇朝廷纪纲，横行乡里，欺压百姓之弊端曾欲以白衣处士的身分直接上疏，建议纠正。

他的上疏是在他五十七岁时（1545），正值前年11月中宗君王的国丧，围绕着丧制问题，向新登基的仁宗上疏，剔抉国家社会之弊端。在他提出上疏的前一年，中宗死亡，按当时朝鲜的制度，反对儒生不另外服丧，只穿白衣冠三年，他按照古礼，曾服丧三个月。他的主张是对君王和父母不能不穿丧服。在他的上疏中，也力辩对君王和父母的丧礼，乃天地之理，桓古不变，应遵照古礼而行。他反对当时对君王的丧礼法几乎与普通庶民无异之疏漏，同时批判了祭祀时，哀乐一结束便戴上并非丧帽的官帽，是背离丧礼之举。本来，按照古礼要有五服之法度，儒生以上的君臣斩丧3年，儒生以下的庶民或庶民从官者斋丧3个月，现在只穿白衣或戴白帽，或将3年减为3个月等等，均属非礼。

接下来是徐敬德指出王陵与其它坟墓无区别所引起的弊端。即，过去冢人之官有计划地选定陵墓，对其周围也有规划，现在却只靠风水说各自定点，甚至同宗室的墓地只要认为好，也挖坟移葬，随之危及民田。他谴责因其蚕食并占有农田，致使百姓丧失起码的养畜之地。他忧虑王朝如此下去，持续千年，就会连汉城周围的殿塔和平地也都变为荒地，百姓也居无场所。

另外，他在上疏文里批判地指出，为建造王陵，动员采石劳役给百姓带来深重的灾难。他指出，为保护棺，不惜人力搬运费力的巨大石块，又按规格制作石棺，以及古制里没有的、与实物无异的石马石羊，乃是不当之举。他还谴责了这种墓地构筑已经到了连一般士大夫也相继效仿的地步，成为流行的时弊。他忧虑如此下去，用不了几百年，所有的山都会因采石而坍塌。不仅如此，他还告发由于官吏严密的监督和监视，采石百姓倒在皮鞭之

下，或身穿单衣，不胜寒冷，或昼夜劳作而冻死者陆续发生的惨状，建议终止为采石继续动员劳力。依徐敬德之判断，这种墓制之弊端，来源于浮文之末，断言是古法中没有之事，因而想剔除时代恶习之弊端。

徐敬德的上疏，字字句句是为百姓和国家的恳切言词，在表现事态的深刻性上，毫不踌躇。虽是隐居草野的山林处士，但从他的上疏里，仍可以看出作为朝鲜朝的儒生，勇敢为民的忠诚。

如前所述，晚年他在《述怀》的诗中，述怀了自己在年轻学习时，虽然也有作官经世之抱负，但富贵有争难下手，吐露了隐居草野心安定，免教虚作百年人的心境。徐敬德作为隐居草野的儒生，专心致力于学问的最终原因，可以说，是为了逃避在他一生中接连不断发生的士祸，以及接踵而来的儒臣学者的凄惨遭遇，而采取的明哲保身的处世哲学。他在所谓的安贫乐道的山林处士生活里，因其专注于学问以及他的哲学生涯，因而留下了充满个性的著述，并建树了独特的气哲学学说。

3、安贫乐道的儒生形象

这里，首先来看一下，在徐敬德的一生中，其儒生的形象。因为通过徐敬德的形象，我们便能窥见到朝鲜朝儒生共同的生活情况和精神风貌。这种生活的基调，一直使后代朝鲜儒生创造出了不亚于中国的具有个性的思想。

徐敬德，自幼就过着贫穷的生活。成人后，又因回避名利，家计更加清贫。据历史记载，他的门下弟子姜文佑斋米造访先生。日已停午，敬德论议动人，略有困悴之色，文佑入厨，问其家人，则自昨粮绝不炊云。

据与此相似的记载，弟子许晔（1517—1580，号草堂）常以7月，就公往花潭，已6日矣，秋潦连日，方涨不得渡。日将夕，湍稍减，仅涉而至，公方鼓琴高咏，晔请炊夕饭，公曰，吾亦不食，可并炊之。仆入厨则苔满鼎中，晔怪问其故，公曰，阻水6日，家人不得至，吾久废食，鼎其生藓也。晔仰观其容也，无饥乏之

色。

花潭屡空，常食淡，人或遣之膏鲜，亦不食，花潭喜食干酥鱼，花潭未尝取于人，人亦未敢与之，虽食饮亦然。一次，黄海道观察使方伯，自与花潭相识者，请先生一过，先生往客，方伯以师友礼待之，张乐为欢，先生醉后起舞，人皆以为神仙，留一日便归，方伯多奉行资及纸墨，先生皆不受，只受五升米而已。

徐敬德壮年时，曾与当代名妓黄真伊相好。黄真伊工琴善歌，平生慕花潭为人，相见时，必携玄鹤琴与酒，诣潭墅，尽欢而去，每言，“惟花潭先生昵处累年，终不及乱，是真圣人”。常白于花潭曰，松都有三绝，公曰，云何，曰，朴渊瀑布及先生暨我也，公笑之。据说，花潭遇山水佳处，辄起舞。

从徐敬德隐居草野，甘受清贫，埋头学问，又热爱大自然，自足自乐的生活中，我们看到了朝鲜朝初期，朝鲜儒生安贫乐道的真实面貌。

4、代表性著作

徐敬德是一位隐遁草野的儒生，平时只为那些自称学习儒学而找上门来的门人讲学，并没有想到要留下著作。但他早年过分埋头于学问的结果，损伤了自己的健康，晚年到了五十六岁便一病不起。他感到恢复健康已无望，这才想到要给后代留下自己的著作。

他说，圣贤之言，已经先儒注释者，不必更为叠床之说，其未说破者，欲为之著书，今病极如是，不可无传，乃草《原理气》、《理气说》、《太虚说》及《鬼神死生论》，倚枕而书之，皆在其中。特别是《鬼神死生论》，更具独特见解。他说，粗述独见，……此论虽辞拙，然见到千圣不尽传之地头尔，勿令中失，可传之后学，遍诸华夷远迩，知东方有学者出焉。

除了上述四篇代表作以外，还留下了《复其见天地之心说》、《温泉辩》、《声音解》、《皇极经世数解》、《六十四卦方圆之图解》及《卦变解》等杂著，反映了他各方面的哲学思想。

徐敬德写完上述代表作两年以后(1546年),在周围人的搀扶下，到花潭洗完澡，回到书斋，没过多久便阖然长逝。那时，临终守在身边的一个弟子问曰，“先生今日意思何如?”先生曰，“死生之理，知之已久，意思安矣。”

先生只活到五十八岁。这一年，李滉四十六岁，李珥刚到十一岁。徐敬德死后，朝廷于明宗二十二年(1567)，表彰了他的学行，追认他为正六品官户曹佐郎，以后宣祖九年(1575)，又被追认为议政府右议政之正一品官，并下令追尊为文康公的谥号。

后来，徐敬德的著作在国外也受到了很高的评价，清朝乾隆帝完成的《四库全书总目》(1772)也收录并介绍了《徐花潭集》。这是以单行本介绍韩国学者的唯一版本。他不仅实现了自己的遗言，而且他的哲学学说一直为后人所瞩目。

**二、经过观察和思索的哲学探索**

1、通过事物现象，产生怀疑

徐敬德以其密切注视生活周围的社会现象，研究其道理的观察态度，作为学问的出发点。他认为，所谓读书就是验证通过观察与思考，取得知识的真伪与否，对于书中未加说明之处，通过自身的认真思考，弄懂其意思。

他自幼就对自然现象怀有与众不同的惊异之念，并以思索来培养非凡的哲学素质。他在儿时，曾在春季的旷野上看到小云雀出生，一天比一天会走，会跳，然后突然向空中飞翔，便苦思暝想其道理。据文集记载，他家境贫寒，儿时，父母使于春后采蔬田间，每日必迟归，蔬亦不盈筐，父母怪而问其故，对曰，当采蔬时，有鸟飞，飞今日去地一寸，明日去地二寸，又明日去地三寸，渐次向上而飞，某观此鸟所为，穷思其理，而不能得，是以每致迟归，蔬亦不能筐也。他当时虽然不明云雀飞翔的道理，但其意义却在于以后成了他确立所谓气哲学的重要素材。

另外，他对自然现象的深入观察和思索，曾经流传着下面的逸话。即他在花潭别业，庭内有一杏树，奇怪的是到了春末，独

无生机。门人都认为树已死，还有人主张把它锯掉。先生命家童，刨土露根，以水洒之，覆之藁席。不数日，萌芽躜出，门人皆怪之。便问其故，对此，他作了如下说明："无足怪也。凡草木之生出，地各有分，今见此树，培土太过，以朝暮扫庭而坟之也。土崇而气不达，故生意不得发也，披而疏之，使通阳气，所以复生，此理之常，但人未之知也。"

据徐敬德的解释，杏树的回生，乃地上之阳气和地下之阴气相互交合的结果。云雀的飞翔也如此，"当春之时，地气上升，辄随其气，所至高下而飞焉。"

那么，他以上的观察与思索是怎样具体解释的呢？请看下面。

2、*解释以气为中心的自然哲学*

徐敬德的哲学，始于对事物现象的观察，然后展开独特的哲学思维，究明现象背后的真相。因此，为了解他对云雀飞翔以及杏树回生的主张，有必要首先看看他对世界观，乃至宇宙论的理解。

他对于笨重的地球在宇宙空间永恒围绕着一定的轨道运行，既不上升，也不下降的道理，是从《原理气》来说明的。他认为天运其气，一主乎动而圆转不息，地凝其形，一主乎静而榷在中间，气之性动，腾上者也，形之质重，坠下者也。气包形外，形载气中，腾上坠下之相停，是则悬于太虚之中，而不上不下，左右圆转，亘古今而不坠者也。邵所谓天依形，地附气，自相依附者，依附之机，其妙矣乎。

前面云雀的飞翔，就是按照气的上升性和物体的下降性来解释的。即云雀是有重量的物体，具有降落之性质。但是，云雀利用轻飘的羽毛，随着上升的地气，乘便上升。"风族飞族之羽载形，皆此理也。"

另外，对杏树之逸话，按照他的阴阳论就会得到具体的解答。他解释为"万化之所自，万殊之所本，此阴阳大头颅处。但是，一气之分为阴阳，阳极其鼓而为天，阴极其聚而为地，阳鼓之极，结

其精者为日，阴聚之极，结其精者为月，余精之散为星辰，其在地为水火焉。天则主阳，地则主阴。

但天之阳，常贯乎地之虚，而地不得而不受。因之，阳得兼阴，而阴不得兼阳，故阳全而阴半，阳绕而阴乏，阳尊而阴卑。他的论著在《温泉辩》里，对产生温泉水的原因说明如下：即阳气浸入有地下水的空间，当阳气凝聚在一处时，就会发热，因而冰冷的地下水才会变热。

从这一道理出发，他推论杏树若培土太多，地上之阳气不能进入地内，地下的树根纯阴则不长。杏树一例，乃是一切生物只有在阴阳平衡，相互交合的情况下才能够生长的实例之一。从这点来看，徐敬德的阴阳气论，应解释为赋予生命以生气或活气之根源。

他生前作了一首名为“天机”的诗，描述了飞鸟、充满生机的花草的生命力或运动原因。

> “日月互来往，风雨交阴晖，刚柔蔚相荡，游气吹纷霏，品物各流形，散布盈范围，花卉自青紫，毛羽自走飞，不知谁所使，玄宰难见几。”[①]

他的“无弦琴铭”，作了如下的述怀：

> “琴而无弦，存体去用，非诚去用，静其含动，听之声上，不若听之于无声，乐之形上，不若乐之于无形，乐之于无形，乃得其徼，听之于无声，乃得其妙，外得于有，内会于无，故得趣乎其中，奚有事于弦上工夫。”[②]

---

① 参见《文集·天机》。
② 参见《文集·无弦琴铭》。

徐敬德强调应听无声之声，应喜无形之貌。他使人注意，感觉到的事物世界并非全部，在其形体化以前是无形无声的。问题是，他对以前的自然现象世界，是从人的内心看透的。例如他对自然现象非凡的观察力，在阐明其根本道理中，表现了他正在从科学态度转变为哲学思维。

徐敬德想通过自然现象阐明无形的道理，这种思维在《谢金安国慕斋惠扇》中，表现最突出。他对金安国向自己表示善意送扇一事，回答如下：

“问扇挥则风生，风从何出，若道出于扇，扇里何尝有风在，若道不出于扇，毕竟风从何出，谓出于扇，既道不得，谓不出于扇，且道不得。若道出于虚，却离那扇，且虚安得自生风。愚以为不消如此说，扇所以能鼓风，而非扇能生风也。当风息，太虚静冷冷地。不见野马尘埃之起，然扇才挥风便鼓，风者气也。气之扑塞两间，如水弥漫溪谷，无有空缺，到那风静澹然之顷，特未见其聚散之形尔，气何尝离空得。”

徐敬德通过扇子表现了特殊的哲学性思维。终于阐明了风并不是出于扇子，而是对充满空间的气加以冲击，使气流动的结果。他把无风的静止状态，看作不是虚空，而是充满了不流动的气体状态。相反，气动而生风。徐敬德认为《老子》的文章里早就恰如其分地表达了这一思想，即，“老子所谓虚而不屈，动而愈出者，此也。”老子把天地之空间比喻为好像点火时要煽风一样，这与徐敬德说明的扇子和风的关系是相通的。

究竟应该如何认识气呢，下面再看看徐敬德的理论。

## 三、气一元论的哲学

### 1、气是本体论的实体

徐敬德在观察自己周围的可视性现象当中，一直在探索看不见的其现象之原因和根源。也就是说，他怀着一股强烈的形而上学的思维方法，不断的对具体的现象进行可能的、不可视其根源的探索。由于他长期坚持不懈的思索，终于使自己独特的哲学达

到了体系化的程度。徐敬德在晚年执笔的 4 篇论文，正是集中其自身探索的结果和他独特的见解。

徐敬德的推理，首先从地球和日、月、星辰等生成以前的宇宙开始，混沌之初似空不空，其实是宇宙充满了肉眼看不见的气。那时的宇宙虽然充满了气，但气却处于完全静止的状态，他把这种无形的、虚空的宇宙叫做太虚，或者先天。这在他的《原理气》文章开头就谈到了。

太虚，湛然无形，号之曰先天，其大无外，其先无始，其来不可究，其湛然虚静，气之原也。弥漫无外之远，逼塞充实，无有空缺，无一毫可容间也。

然挹之则虚，执之则无，然而却实，不得谓之无也。到此田地，无声可耳，无臭可接。

根据他的理论，称产生任何事物和形体以前的宇宙为先天，或太虚。把这里描绘成是时间上的太初和终结，空间上的广阔无垠。而且，宇宙呈没有任何运动和变化的持续静止状态，很容易看成是无，其实并不是无，而是气的本来属性。此气，是超越感觉的存在，是弥漫在先天、太虚的。又说，"虚者，气之渊也"。

关于虚和气的说明，尤其在《太虚说》里更为具体。

> "太虚，虚而不虚，虚即气，虚无穷无外，气亦无穷无外，既曰虚，安得谓之气，曰虚静即气之体，聚散其用也，知虚之不为虚，则不得谓之无。"

徐敬德在前面谈到，太虚之湛然虚静，乃气之原形，这里又说，太虚的虚静，乃气之本体，气的聚散运动状态，乃气的作用。这样看来，没有气的所谓聚散作用的状态，是虚静，无有形物质的状态，他称之为是先天，是太虚。他还预料，在聚散作用里，才有了事物的生成之机，这叫做后天，暂且不论，再看看先天太虚之气。

徐敬德比较了他主张的太虚之气，是虚而不虚的存在，不能混同于老子主张的无。太虚之气是不可视性的无形存在，乍一看，很容易误解为老子主张的所谓"有生于无"。[1] 他说："老氏曰，有生于无，不知虚即气也。又曰，虚能生气，非也，若曰，虚生气则方其未生，是无有气，而虚为死也，既无有气，又何自而生，气无始也，无生也，既无始，何所终，既无生，何所灭，老氏言虚无，佛氏言寂灭，是不识理气之源，又乌得知道。"[2] 徐敬德关于气的见解，是把形而上学的实体，也具有动的属性的虚静之实体，看作其根源。他平素隐居草野，把大自然当作朋友，乐于这种自足的生活，因而周围之人皆称其为"真神仙中人也"。尤其是他来到花潭的莲花池畔，传说他也像当年庄子一样，与池中之鱼同乐。但他的基本立场，却是比任何学问都更注重于研究性理学。他常说，"天下有三道，儒最上，佛次之，仙又次之，学之亦然。"有时也说，"人之学，儒最难，佛次之，仙最其下也"。可见他是完全站在儒学者的立场上，对气进行论述，并以儒学比佛教和神仙术更优越而自负。

徐敬德的气论，即便是站在性理学研究的立场，也和当时认识的性理学理论体系有相当不同的理论特征，所以成为引起后人讨论的题目。他在前面已经谈到，他只是把别人未说破的理论，压缩为短篇论文，保留于世，因而不能没有未充分说明之处。但他的气一元论的形而上学思考，无疑是和程朱系统的学说有着认识上的不同。然而，徐敬德对太虚、先天的气论才是千百年来，连圣人也未及谈到的理论。据文集记载，"千圣不下语，周（敦颐）张（载）引不发，邵翁（邵雍）不得下一字处也。"可见他对自己的学说有很大的自负心。

他说，倘若用古之圣贤的语言来表达自己的理论，就像《周

---

① 参见《老子》，第40章。

② 参见《文集·太虚说》。

易》里所谓的“寂然不动”，或《中庸》里的“诚者自成”。而且语其湛然之体曰一气，语其混然之周曰太一，濂溪（周敦颐）于此不奈何，只消下语曰无极而太极，是则先天。

根据徐敬德的见解，周敦颐的“无极而太极”的理论，若不是太虚或太一之气，那么，就不能更清楚地概括为先天之气了。这种表现方法不透明。其实，周敦颐的这句话，是他的短篇《太极图说》里，说明宇宙论的头一句话。至于这句话如何解释才正确，有很多争议，但后来朱子写了《太极图说解》，将其意解释为“无形而有理”，从而停留在存在论的解释上了。这当然是朱子利用了周敦颐的发言，从而使自己的形而上学的体系，更加合理化和系统化。不管怎么说，在这一点，徐敬德既不同意朱子的解释，也不同意周敦颐的表达。但是，当时朝鲜朝学界则认为朱子的解释理论是正确的，对于徐敬德的见解，不是从崭新的性理学研究的角度去看，而是引起了是异端还是背判正论的反应。对此，这里暂且不谈。

2、气的作用和万物的生成变化

徐敬德把他的气论，说成是体用之理论。从本体的侧面，把气概括为先天，太虚，在任何有形物生成以前，把所谓的湛然无形的静态之气的宇宙，规定为本体之气。即“虚静即气之体，聚散其用也”。他说，一气生阴阳，阴阳生天地、日月、星辰及水火等自然万物，这都是气作用的结果，气之聚合形成的万物宇宙，称为后天。即他说的“其在地为水火焉。是谓之后天，乃用事者也”。结果，徐敬德以说明气的作用，来论述宇宙自然的生成论，阐明万物变化之根据。

这里，我们首先来看看气是怎样在虚静的状态下，掀起自身的运动，进而变化，生成万物的。徐敬德关于气的作用，在《原理气》中，作了如下的论述。“真乃奇妙，忽而跃，忽而闭，孰使之乎，自能尔也，亦自不得不尔，是谓理之时也。……不能无动静，无阖闭，其何故哉，机自尔也。”他认为，气的作用在于气本

身具有某种自律性运动因。是不靠任何外力影响的，一种自律机制，应理解为这种自律机制是气之属性。

关于气的作用这种想法，他指出了在历史经典里也有相同的观点。例如，《周易》里的所谓“感而遂通”，《中庸》里的所谓“道自道”，就包含着自律性自我变化的力动性。再者，周敦颐在《太极图说》里“无极而太极”的下面叙述的所谓“太极动而生阳者也”。

此外，关于气的作用，他在通过古典进行补充说明的时候，主要引用了《周易》的理论。即“动静之不能不相禅，而用事之机自尔，所谓一阴一阳之谓道是也。”又在另外的说明里有“原其所以能阖闭，能动静，能生克者，而名之曰太极。”“易者，阴阳之变，阴阳二气也。……二气之所以能生生化化而不已者，即其太极之妙。”

他在说明气的自身作用时，论证了和易学的道或太极这样的概念是一致的。他早就热衷于格物穷理的思索，以后又学习了儒学经典和性理学书籍，尤其精通易学。在他的哲学里，往往把易学的概念和学说当作最权威性的论证依据。他生前自诩是“一部羲经众理丛”，后日，像申钦（1566—1628，号象村）这样的学者评论他的造诣，已然深到“知羲易蹊径者，我朝一人”的程度。这里，要注意的是他所引用的易学概念和内容，都是用来证明自己气理论的论证资料。当时，在有关性理学的一般理解中，道或太极的概念，更多的理解为理的范畴，而不是气。但是，徐敬德所采取的态度，却超越了单纯符合于某一性理学者的主张，或与之同调，而使经典上的概念和文句用于自己的哲学观点，并使之成为恰如其分的旁证。他在说明气的本来作用时，所谈到的所谓寂感、动静、阖闭、生克以及道、太极等概念，都是明显的例子。阐明这些概念作为包含气的虚静本体和聚散作用的自律性力动因，这种认识体系，便组成了徐敬德的气哲学之领域。

在气的作用上，还有另外一个重要问题。那就是关于万物生

成后天中的太虚问题。有关太虚，前面多少已经涉及到了。太虚，即所谓的湛然无形，换句话说，就是先天。太虚又是湛然虚静之气的原形。根据这种陈述，认为太虚之气和先天宇宙一致。

然而，有必要再详细地分析一下徐敬德论述的太虚含意。因为他所说的太虚不只限于外延无形的先天宇宙，还包括万物存在的后天世界。他在谈到宇宙生成论时，有下面一段论述：

> “气之湛一清虚者，弥漫无外之虚，聚之大者为天地，聚之小者为万物，聚散之势，有着微久速耳。大小聚散于太虚，以大小有殊。”

万物存在于天地之间的世界，徐敬德说是后天。上述引用文里，引人注目的是气聚之大者为天地，气聚之小者为万物。无论天地还是万物，事实是存在于太虚之中。可见太虚不仅包括先天，也延至后天。

下面再具体分析一下看。徐敬德说，地球悬于太虚之中，而不上不下，左右圆转，古今不坠。这里，所谓太虚的概念，不能不是指空中或宇宙空间。据载，黄殷孙，乃市井有识者，平生敬慕花潭，先生亦与之语，花潭常闻弟子曰，太虚之中，多于尘埃者何物，皆未有以应，黄殷孙对曰，天地，先生曰然。由此看来，太虚不仅是限于先天的湛然无形之场，而且也是包括地球、万物这种后天有形物世界的自然空间，即大气空间。

前面已经看到徐敬德作的一首关于扇子和风的诗，其中有“当风息，太虚冷冷地，不见野马尘埃之起”之句。可见太虚概念的外延更加分明。显然是包括整个先天和后天的一个巨大的空间概念。

徐敬德在他的 4 篇主要著作里，曾反复谈到太虚是一个包括先天、后天整体的无限空间。即，“太虚，其大无外”（原理气）、“太虚，无外者也”（原理气）、“太虚为一”（原理气）、“无外曰太

虚"（理气说）、"虚本无穷"（理气说）、"虚无穷无外"（太虚说）、"太虚湛一"（鬼神死生论）等。

这里要特别强调的是，不要把徐敬德的太虚误解为一个空洞的空间，即真空。因为太虚的空间充满了气。因而，太虚，无穷无外，却充满气．这才是徐敬德的至论。他说，"太虚，虚而不虚，虚即气，虚无穷无外，气亦无穷无外。""无始者曰气，虚即气也"。因而，气无乎不在，无乎不到。此外，对气的充满性质，前面已经谈到。即气弥漫无外之远，逼塞充实，无有空缺，无一毫可容间。然挹之则虚，执之则无，然而却实，不得谓之无。由此看来，太虚或太虚之气，不能只看作是先天，后天也充满太虚或太虚之气。

往往一说是后天，就容易理解为无形之气聚合而成的有形的、可视性事物世界。但是，在现有的后天物质世界里，也存在着空间，即无形的、气的世界。我们日常所说的自然现象之虚空，往往说成是大气，而徐敬德显然指的是后天之太虚，后天的无形之气。所以，他把煽扇子以前无风的大气，说成是"太虚，静冷冷地"。而且，他指气的充塞性时说，"气之扑塞两间，如水弥漫壑谷，无有空缺"，即水的充满状态，是充满有形之气，无水溪谷的空的空间状态，其实也说明了充满无形之气的气，和太虚的无所不在，无所不到。

徐敬德要使大家知道，从可视性的万物世界里，是能够思维不可视的世界之根源，并且要洞察运动变化之原因，还有极静的太虚，或者大气的力动性作用等等。

3、气的不灭论

徐敬德把在无形的先天太虚宇宙里生成的、后天之天地万物根据，说成是气的聚散作用。所谓气的聚散作用，严格说起来，是靠气的聚合，生成有形的天地万物；靠气的离散，有形之物回归无形之太虚。原来先天太虚之气，是所谓的湛然无形之物，是它的本性。就像现在后天的万物，结束了现存，形象消失，回归于

无一样，其实是聚合之气又消散、还原，或者复归为无形的太虚之气的世界。他说，“死生人鬼，只是气之聚散而已，有聚散而无有无，气之本体然矣。”从这里可以看出，徐敬德的学说已形成了彻底的气不灭的一元论哲学。

徐敬德立足于气一元论的形而上学和宇宙论，具体通过聚散理论，阐明自然界的事物和生命体，以及人的有无死生。他在他的《鬼神死生论》里，集中论述了这一问题。

首先，他对于物体，列举了香烛的燃烧现象，论述如下：

“虽一片香烛之气，见其有散于目前，其余气，终亦不散，乌得谓之尽于无耶。”

徐敬德这一实例，详细地说，正如所见到的那样，散化为烟的香烛，从有形体化为无形，但其余气香味或蜡烛味却在不可视中留下，缭绕，然后逐渐消散在大气空间，最后连味也闻不到，与其说气无，不如说气已消散，成为无形的存在。气的存在形态，即便是从有形变为无形，也不失其本体气的属性，这就是气不灭论的主张。

下面看看生命体。他一贯认为生命体也是万物的一部分，无一不是依照气的聚散作用生成并消失。前面已经谈到，徐敬德在《天机》的诗里说，“花卉自青紫，毛羽自走飞，不知谁所使，玄宰难见几。”这里所谓的神秘玄宰，不是别的，而是所谓的机自尔之作用。

可以说，他通过杏树，已经在某种程度上具体论证了他的气哲学理论。倘若在后天世界，地下的阴气和地上的阳气很好地聚合，那么，其生命体就会得到生气，或者活气，相反，当阴阳二气相互分离，没有任何交互关系的时候，其生命体就会死亡。然而，并不是连同那时赋予其生命体之生气的阴阳之气也已灭亡了，阴阳之气仍然弥漫于地上和地下。所以他说，“虽一草一木之微者，

其气终亦不散”。这里，如果说有散，也只是死掉的草木之形体在慢慢消失。

人也不例外。我们在前面已经看到，聚之大者为天，聚之小者为万物，聚散之势，有着微久速之特点。徐敬德论述了人因为有精神和知觉，而这种精神和知觉，就是聚之大且久者。接下来他又说，人若死，形魄见其有散，似归于尽没于无，此处率皆不得致思。

据他讲，人死后“人之散也，形魄散耳，聚之湛一清虚者，终亦不散，散于太虚湛一之中，同一气也。其知觉之聚散，只有久速耳。虽散之最速，有日月期者，乃物之微者尔。”[①]“气之湛一清虚者，既无其始，又无其终，此理气所以极妙。”[②]

从以上看来，无论香还是烛，徐敬德主张气不灭，连一草一木这些微物，其气也不灭，甚至人的生死其气也不灭。这一学说作为当今哲学理解的一部分，被看作是物质元素，也不是没有直接解释为物质不灭论，或是唯物论的倾向。其实，仅以香烛之例来推理，也能产生那种概念性的表达。但是，既然连一草一木也会自然变绿，变红，生气勃勃，其根本在于气的“玄宰”、“机自尔”，是源于气自身的活动性，就不能把气直接断定为物质元素。给草木赋予生命的生气和活气的，乃是阴阳二气的作用，草木的枯死，正是阴阳二气交互作用的静止，乃至断绝造成的。

另外，人的情况也如此，他以气的聚散来说明生与死，不仅肉身是气之聚和，而且精神和知觉机能也是经过气之大且久的过程形成的结晶体。尤其是人的死，随之气散，精神和知觉也已穷极，还原为气，是不灭的。气不仅具有形成事物和肉身的物质元素之性质，而且同时也有形成精神和知觉的性质。也可以说，气是具有赋予生气和活气，或精气的生命、精神的性质。徐敬德的

---

① 徐敬德：《鬼神死生论》。

② 同上书。

气哲学，换句话说，对于自然万物和人间跃动的永恒不灭的生命源泉来说，还是定为思维的生气论的哲学更好。

徐敬德特别谈到鬼神死生论时，曾自负地说，中国的学者“程（颐）张（载）朱（子）说极备，……然亦未有说破所以然之极致，皆引而不发，……虽三先生之门下，亦莫能皆诣其极，皆掇拾粗粕为说尔”。又说，“后学有多得于《周易》的系辞传，周（敦颐）程张朱之说，要在做工不辍，大段着力，然后乃有见尔。”他的气哲学彻底分析了当时被介绍的宋代性理学者的学说，承认有一定程度的参考价值，又在洞察其理论当中，克服其缺点，自认为有自己的独特见解。在掌握气的真象方面，显然是强调要有穷极的直观认识。

徐敬德的气不灭论的主张也是对人生命的永恒不变之源泉的认识理论。他说明人和万物虽然都是可死的存在，其本体之气却回归了无形的先天、太虚世界，这种复归说，认为这也是永恒不灭的生命源泉。他在生前，曾经意味深长地作诗，安慰别人在任何死人面前都不要过于悲伤，表现了他的达观见解。另外，他对于自己的死，因其知道生死之理，所以内心平静坦然。他的所有这些态度，都是因为他在气不灭的形而上学的认识基础上，超越了世俗的生死观念。

他很早就作诗《有物》，把人与万物出现又消失在现世的生死现象看作是回归。例如：

（一）“有物来来不尽来，来才尽处又从来，来来本自来无始，为问君初何所来。”

（二）“物物归归不尽归，归才尽处未曾归，归归到底归无了，为问君从何所归。”下面，是和以上诗一脉相承的、为死人吊丧的两篇挽章诗《挽人》。

（一）“物自何来亦何去，阴阳合散理机玄，有无悟了云生灭，消息看来月望弦，原始反终知鼓缶，释形离魄等忘筌，堪嗟弱丧人多少，为指还家是先天。”

（二）“万物皆如寄，浮沉一气中，云生看有迹，冰解觅无踪，昼夜明还暗，元真始复终，苟明于此理，鼓缶送吾公。”

以上的诗，切实吐露了真正人生行路的真象，蕴含着非凡的哲学诗意。徐敬德把生死现象，除了说明是阴阳二气的合散或聚散以外，还说明有如云之生灭，月之圆缺，冰之消融，现象变而本体不变，从而论证了气的不灭性。如前所述，徐敬德临终之际说过，“死生之理，知之已久，意思安矣”，从他面对死亡，泰然处之的精神世界，就能知道他把自己的死，归于精神与肉体现在要复归到先天、太虚之气，就像回到似乎离开很久的故乡。这正是他基于自己的生命与气的永恒不灭性相一致的形而上学的信念。他的气哲学使人的生死赋予了达观的智慧。

他通过几篇短文和诗，以他一贯的观点说明了超克生死的崇高的生死观，并显示了他与其轻易地单纯折中宋代性理学者的学说，不如进行自身的具体、切实、独立的哲学思维这种独特的见解。

4、理气论

据徐敬德的弟子，后来升为领议政的朴淳（思庵，1523—1589）讲，早在花潭学习的时候先生就常说，“学者用工之方，已经四先生（周敦颐、张载、程颐、朱熹）无所不言，只理气之说，有所未尽，故不得不明辨云。”

在徐敬德为阐明未说破者而作的四篇短文里，单独有一篇论文是《理气说》。但这篇文章与宋代四子学说不同的是阐明他自己的专著理气论。当时，朝鲜朝学界正是学习以程朱学为中心的性理学，理气论被看作是形而上学体系里的所谓“理先气后论”或“理帅气卒”观念之定论。徐敬德也不无例外地基本上是学习性理学。虽然他站在儒学的立场，似乎对很多问题都大体上接受了，但对最根本的问题理气论却持有完全不同的见解。

他否定了朱子学正统说的理先气后说，除了气，不可能有另外的理单独存在，主张气外无理说。他从气一元论的世界观出发，

认为气是无外无穷的时空之根源，所谓先天太虚形而上学的世界，都是气的世界。这种气一元论的形而上学认识，和朱子学的理先气后说是完全对立的。值得注意的问题是，徐敬德在论述气一元论的哲学当中，并不是把理完全排除在外。他在论述以气为中心的形而上学和宇宙生成论的时候，对于理的不能回避的思考更加深刻，这反映了徐敬德想的也是在性理学范畴之内，宇宙和现象之根源。所以他指出学者要学习的很多东西宋四子没有不涉及到的。

在理气说中，徐敬德不赞成历来的朱子学先后论的见解，而是采取了对历来学说进行反思分析的方法。

徐敬德关于离开气，理不可能另外客观存在的气外无理说，其理由是“气外无理，理者，气之宰也。所谓宰，非自外来而宰之，指其气之用事，能不失所以然之正者而谓之宰。”换言之，所谓理，可理解为气的作用不违背经常作用的法则。

所谓理，原来的意思是指树木或石头等之纹理，以后逐渐用于秩序、条理，乃至法则。因而，理具有意思上的实际存在，或某对象之属性内在的法则。徐敬德也是从这一观点上来解释理，使气在起作用时不违背法则。结果，他采取了否定理作为朱子学的形而上学之存在，先于气而存在的理的独立性的立场。他说，“理不先于气，气无始，理故无始，若曰理先于气，则是气有始也。老氏曰，虚能生气，则是气有始有限也。”[①]

如前所述，徐敬德描述气是先天太虚之静气，忽而跃，忽而闭，孰使之乎，自能尔也，亦自不得不尔，是谓理之时也。……不能无动静，无阖闭，其何故哉，机自尔也。气的作用，被确认是按照理之时的气里内在的必然法则在起作用。气的作用是先天之气向后天之气转变的瞬间，徐敬德虽然把其作用的动静阖闭之原因叫作机自尔，但是，看来是按照理之时的法则起作用。他说，

---

① 参见《文集·理气说》。

气的作用是和气的内在法则之理有着不可分的关系，这样说并不过分。尤其是后天之气，和天地自然现象，变为有形的个别事物，就像飞禽与鱼，互不相同，人和这些动物不同，也正是因为按照气内的理之法则。

前面（第3章，第2节）在说明所谓的机自尔时，曾说过，气里有自律性运动因，它是不靠任何外力影响的一种自律机制，是气的属性。这里，我们已经到了不能不同时考虑自律性运动因或自律机制的气，必须是按照自体内的必然法则之理。在气的作用中，必须掌握气内理的必然法则同时发挥机能，使森罗万象之万物，各自具有不同的形象和特征，并使之成为秩序井然的根本因素。

徐敬德这种气中心的理气观，是基于他关于易学理论的独特见解。他说，“易者，阴阳之变，阴阳二气也，一阴一阳者太一也。二故化，一故妙，非化之外别有所谓妙者。二气之所以能生生化化而不已者，即其太极之妙，若外化而语妙，非知易者也。”他的话，显然是从太极和阴阳不可分的观点论述的。二气是生成变化的实体，太极是生成变化为各种万物的原因，是发挥微妙机能的。性理学家把太极解释为理。徐敬德的见解也不例外。但是，徐敬德与一般的性理学者不同，他批评把太极的微妙，和阴阳二气分开来研究的话，就是不懂易学。他强调太极的内在性。

徐敬德的哲学不承认太极之理是和气相独立，先在的存在。理具有气在作用中的微妙法则这种机能，另外，没有理的气之作用，就没有谈论丰富多彩的森罗万象之个性的实际根据。

徐敬德关于理和气，论述如下：“理之一其虚，气之一其粗，合之则妙乎妙。”又曰，“一非数也，数之体也。”因而，没有气实体的理，自身就虚，没有理之法则的气自身便不能成为万物存在的根据，就是粗。如果说，理的法则和气的存在，是在相互不可分的关系中，互为作用并发挥机能的关系，那么，其微妙的作用，正是“动静之不能不相禅，而用事之机自尔”的力动宇宙自然之

展开。

徐敬德的气哲学，并不是完全排除理的思维体系。气有体用两面，理被看作是连本体之先天也内在于气的。在只有湛然无形的虚静持续的先天太虚之气世界里，理也没有任何之机或机能。但从气作用的那一瞬间起，理也在生生化化之中，起着生成万物的微妙法则的作用，因此，在多种多样的万物存在的同时，又赋予其秩序和条理，世界才多彩纷呈而又有序不乱。

徐敬德对于理的说明，远远比不上对气的说明那样详细。因之，他的气哲学，简要地说，很容易被理解为先天一气和后天万物一样。

徐敬德的学说随着他的文集问世，在当时纯一色的性理学界引起了不小的混乱。徐敬德的门人弟子尊崇他确是“真儒的正统”，李滉这样的学者批判性地说他是“非儒者正统”。李滉说徐敬德的气论过于强调气，有时认气为理，尤其对他的鬼神死生论，更表示了不满，他说“观其议论，论气则精到无余，而于理则未甚透彻，主气太过，或认气为理。……花潭常著鬼神生死论，……先生深不满于此言，以为有夸大之病。”他在不同的场合，说徐敬德的著述“无一语无病痛”，可见他持完全否定的态度。

李珥也在多方面受到徐敬德的影响，又对理气论持怀疑态度。他评论“其所著书，若谓之吻合圣贤之旨，则臣不知也。但世之所谓学者，只依仿圣贤之说以为言，中心多无所得，敬德则深思远诣，多有自得之妙，非文字言语之学也。”

又如，他在比较徐敬德和李滉的学说时说，“花潭多自得之味，退溪多依样之味”。另外又说，“盖退溪多依样之味，故其言拘而谨，花潭多有自得之味，故其言乐而放，谨故少失，放故多失，宁为退溪之依样，不必效花潭之自得也”。[①]。他说徐敬德的气论是所谓不知有“理通气局”，主张只是一气长存，往者不过，来者不续，

---

① 参见李珥著《栗谷全书·答成浩原》。

犯了认气为理之病，和李滉的批判同一个调。

所以，徐敬德的气哲学不同于李滉的理气说或李珥的气一途说。在性理学中，对于理气论，每个学者都能够有不同的主张。自徐敬德以来，这些朝鲜学者的理气论，早在中国就对尚未成为问题之点作了更彻底的论述。其代表事例，通过徐敬德的气哲学就可看出。

## 四、自然法的伦理说

### 1、依据冬至日原理的规范意识

徐敬德对于天地自然的存在及其变化，发挥了非凡的哲学性思索，从而整理出了气一元论的哲学体系。自然现象不可能是某一个偶然的存在，或偶然的变化，而是靠气的属性本体和作用，作为后天之事物存在并变化的。在徐敬德的视觉里，变化的自然现象都显示着一定意义的诸原理。他的气哲学带有典型的自然哲学的特点。

徐敬德进一步又论述了存在于自然变化中的自然法则又作用为人的行为原理。在自然变化中，他特别注意季节上的冬至日。冬至，乃一年中最冷的一天，同时，也是开始回归和煦的春天的一天。天地冰封雪冻，却又蕴含着万物苏醒的勃勃生机，这样一个转换的节气。徐敬德把冬至日解释为“至日，乃天地始回旋，阴阳初变化之日也，故曰，复其见天地之心乎”。若依他的解释，冬至日乃是天地重新转换，阴阳最先变化的一天。以冬至日为节气的天地，是重新回复或反复变化的一天，换句话说，即见天地之心。

“复其见天地之心乎”本来是说明复卦彖传之句。徐敬德确认了以冬至为中心的问题，也正是周易里说明复卦时所阐明的。他论述了自己的哲学洞察与易学相符。

徐敬德对于复卦早就做了注释，“先儒皆以静见天地之心，程子（程伊川）独谓动之端，乃天地之心，邵子（邵康节）则以动静之间言之，程、邵立有异，初无二见，皆就一动静兼阳阴之上

而语之，似邵指太极之体，程谓太极之用也。反本复静，坤之时也，阳气发动，复之机也”。

徐敬德否认王弼的解释，这种见解来自道家，乃是理所当然的。徐敬德的态度是站在儒学的立场上，像宋代学者一样，从阴阳、动静之平衡的观点上理解易学的。

其实，复卦是小成卦坤卦和震卦上下叠合而成的地雷复卦。此卦的意思在复卦象传里是“雷在地中”，暗示着不久地下将有震动。复卦从大成卦的状态来看，也是经过形成阴爻的坤卦，就预示着一阳在蠕动。王弼以道家的解释，就是所谓的“冬至，阴之复也，复则至于寂然大静”；徐敬德反而说“阴阳初变之日也”，“阳气发动，复之机也”，是看静中动的内面变化。他对冬至日的现象，曾以诗的形式来表达。

“方天地净洒洒，玄酒之味淡，大音之声希，漠然虚静，若无所事，一阳之复，忽尔而跃，其不自容已之妙，是可见天地之心也。”徐敬德把冬至日理解为，在冰封地冻的大地里，仍有新的生命之芽以此日为契机开始回生。他洞察到冬至日的奥妙自然变化，从而认为见天地之心。

他通过冬至日的道理，甚至可以推论到哲学上的有无之观念问题。“有无之极，于此拟之，而先后天之说，从可知也。”即不是从有无相克的矛盾关系上来看，而是从可能相互转变的微妙关系上进行推理，进而以先天、后天的理论来认识其中的可能性。他说，“后之学者，须大段着力于至日上做工夫，所得甚广，非如格一物致一知之比也。”

以冬至日为顶上，阳气忽然入严寒，慢慢转换成春天，这种节气上的变化，是自然不变的法则。徐敬德把以冬至日为中心的季节交替和恢复生气之现象，说成是“未尝盈缩些一毫，万古常常，如此可见，其心之无改移也”。

徐敬德把变化中之不变的自然运行法则，看作是自然的中庸，或是德。他说，“天地之中庸，至善至信之德，于此而识之，神易

之无方体，于此而观之”。或曰“至中至善至信之德，只得于至日上语之，其于他不得语之乎，曰，无时不然，无物不有，……无非至日之流行者，所谓时中也”。

他主张以德目（道德之内容）反于吾身。当时，成人之道的人伦规范，强调仁智之性，或忠恕之道，但只是口号化而已，基本是通过洞察冬至日的道理，将其德目看作当为之规范。他说，“反于吾身，仁智之性，忠恕之道，无非至日之理，暂于动静，微于瞬息”。

这里，有必要再仔细地说明一下，人能具有的自然法的规范意识。因为徐敬德承认人的道德的先天性。当然，从他是个儒学者来看，也不能例外，但从他不同于一般性的理学者这点来看，显然就有必要了。

徐敬德把人看作是完全禀受天地之正气的存在。他说，“天地之正，禀全者人，其正伊何，曰义与仁，仁义之源，至善至真”。这里，他把正确的正，说成仁义，仁义的根源是至善至真。他比喻人的禀性是“如水未波，如镜未尘”。然而，仁义之本性，有时易为情所失，结果有了狂人和圣人的悬殊差别。对此，人应首先适时地精进修养，努力恢复初性，去除邪心，保存诚心，这样才能充实仁义之心，同时渐渐将天下之善敛为一身。用他的话说，“性一用事，或失其正，其始也几差，其究也狂圣，……宜时遵养，敦复初性，闲邪存诚，正斯内充，充之之极，浩然气雄，收天下善，敛之厥躬”。他认为没有人自身的内在道德精进，就不能守住天地正气之仁义。人的道德精进，正是人自我恢复道德性。至日之现象出自自然，而人则应从自我内心发现这种自然法的规范意识。

他在吟诵《冬至时》的诗当中，有“人能知复，道非远”之句。他洞察自然之德，至日之意，认为能恢复人自身道德性的真理的依据为主观、客观。是自然主义的一种天人合一的人生观。

徐敬德认为研究真理就能成为圣人。所以说“道不远人，圣

可学至”。通过学习，人可成为圣人，徐敬德这种观念，是典型的儒学者的表现。

他把自己的号定为复斋，以至日为契机，才能恢复至中至善的天地之心，或是能恢复至善至真的本来人性，从这种意义来看，可充分估计到他是多么重视复（恢复）。

2、知止和敬

徐敬德认为，自然是哲学里最直接的对象，甚至被看作成为人的规范原理，使人恢复自我道德性的依据。

这里，徐敬德又更加具体地阐明了自然法的规范意识。那就是通过洞察自然，就能得到人的辨别能力，行为上的知止。对自然表现的知止现象，他论述如下：

> “夫天下之万物庶事，莫不各有其止，天吾知其止于上，地吾知其止于下，山川之流峙，鸟兽之飞伏，吾知其各一其止，而不乱其在”。

接下来他说，应当知道人也有相对于这种自然现象之奥妙秩序的行为上的知止。

> “吾人尤不能无其止，而止且非一端，当知各于其所而止之，如父子之止于恩，君臣之止于义，皆所性而物之则也。至于饮食衣服之用，视听言动之施，岂止之无其所也。”

仁义礼智和儒教的道德规范，非但是人的本性，而且也是事物的规则，徐敬德是从这种观点看到其特征的。在一般的性理学的理论中，只限于人，存在着夸大人之本性，缩小事物之法则的倾向。然而，徐敬德却指出在多种多样的日常生活中，要求有行为上的知止之辨别能力。这种与众不同的非凡洞察值得注目。历来的学问往往都是强调人必须持有无过不及的中庸之态度，或学

问思辨和笃行，徐敬德则强调知止，可以说是更加仔细的分析性见解。

在这里，他进一步论证了人的自然欲求本身就已经说明已知辨别知止，同时指出了对每事知止的重要性。

> “推以往之，动者之投静，劳者之抵逸，执热则就凉，乘困则打盹，夫动劳之不得不止于静逸，热困之不得不止于凉与睡，是则不待智者而后知所止也。”
>
> “君子之所贵乎学，以其可以知止也，学而不知止，与无学何异。”

正如上一章所述，徐敬德曾说，圣人也是通过学习才成为圣人的。他非常强调学问，指出知止也是通过学习才有可能。这当然是儒学的基本精神。但在这里，徐敬德强调的学问，决不是为了学习玄学的哲理。所谓哲理，他反而强调深思和洞察。他强调的学问乃是为了与人的行为密切相关的、有辨别能力的道德实践。

徐敬德的知止见解，我想从另外的角度看也是对自然现象的卓越洞察和生活体验的达观综合。他对自己知止重要性的论证，正在被验证为和周易的理论与见解一致。即关于止，有如下的记载。“彖曰，艮止也，时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明”。他还作了如下的补充说明：

> “盖时行而行，则行而止也，时止而止，则止而止也。既坐止止之域，则诗不必苦吟，仕不必驰骛，形不必抖擞，烦动而思，乌可憧憧往来而不止乎。”
>
> “孔子既衰矣，则不复周梦，知其止止也，邵子之诗曰，不读书来十二年，知其止读也”。[①]

---

① 参见《文集·送沈教授序》。

徐敬德指出，倘若很了解当止之时与场所，能够自由自在的话，就会止于“无思无为之地”，或“无思无过之地”。因而，他评价自己的所谓“无思无过”，绝对不同于释迦的寂灭、老子的虚无，或列子、庄子以及魏伯阳等人的主张，他们都免不了止于死胡同。比之他们，徐敬德表明自己的主张具备了从儒学到中正的德，并兼备体用、动静，所谓立足于显微之间无间隙的真理。

在这里，他阐明了如何才能止于所谓的无思无过之地。其方法是持敬观礼。敬是所谓的主一无适，即以一为主，无他遁之心。此论述乃是他引用了程伊川以来，性理学对敬的一般解释。他说，“持敬观理，其方也。敬者，主一无适之谓也，接一物则止于所接，应一事则止于所应，无间以他也，则心能一及，事过物去，而便收敛湛然，当如明鉴之空也”。

接下来又说，“然而，顾吾持敬未熟，则方其主一之时，不为泥止者鲜矣，泥止则亦为累尔。必持敬之久，而能主静以御，外不泥止，内无滞止，然后无思无为者，可几也。……苟能知所谓止止之所，与其止止之时而止之”。

徐敬德谈到人的本性本是至善至真，“圣狂之分，一蹴息敬”，强调了敬的重要性。

徐敬德的“所谓主敬，亦以思之，主一而名言，不有思焉，则敬安所用哉。”

可见徐敬德的一生，几乎没有脱离过他所主张的学说。直到他死后 50 多年，出版《文集》时（1601）才引用了跋文里的一句，欲集中总结他的学问思想。

“先生之学，一于诚，主于敬，且以格致为先”。

# 第二章　李彦迪的哲学思想

李彦迪（1491—1553）成为以韩国史上最凄惨的士祸期为背景，开展哲学理论的嚆矢者，是老佛思想的哲学的最初背叛者，他的太极论在韩国哲学史上具有重要的意义。

## 一、生涯和历史背景

晦斋李彦迪八岁时经历了戊午士祸，十四岁上经历了甲子士祸，二十九岁时是己卯士祸，五十五岁时是乙巳士祸。经过这四大士祸，剖棺斩尸，或死刑，或惨遭杀害的人数达到46名，罢免7人，流配120多人。都是有官职者，是学儒学之人，此士祸期，或者说是儒教的受难期也无妨。不难推测这个时期的学者有更深刻的思索，对历史方向也更加忧虑。

在李成桂的朝鲜朝建国史上，郑梦周的孤节扩大了哲学思想，围绕着端宗复位的死六臣忠节，装饰了韩国思想的伦理，在四大士祸的政治悲剧中，儒学的哲学理论得到了磨练。与其成为政治的祭品，不如隐遁山间静修哲学，自然产生的这种学风之历史背景是可以理解的。在这种历史潮流中诞生的哲学家正是李彦迪。

他生于成宗二十二年11月25日（1491）庆州良佐村。二岁丧父，十二岁受学于他的外叔父孙仲暾。十四岁时，亲眼目睹甲子士祸，学习圣贤学问之意更为坚定。十八岁完婚，二十三岁初考生员合格。二十五岁便成为庆州的州学教官，二十七岁时经过副正字，晋升为正字官职。三十一岁成为博士，兼任弘文馆兼经筵司春秋官记事官，遵上命，在名字上加一彦字。因为登第的丹城人与他同名，想来原名为迪。三十二岁时，侍讲世子，三十三岁先后任成均馆的典籍、仁同县监、兼春秋馆记事官。三十六岁

时，历任司宪府持平、兵曹正郎、吏曹正郎，三十七岁时成为侍讲院文学、司宪府掌令兼承文院校勘。三十八岁时，又被派遣为成均馆司成和庆尚道御使。四十岁当上司谏院司谏，四十一岁是成均馆司艺，但在以后，比起当官来，他更有意于学问。四十二岁，他在乡里的紫玉山麓盖起了独乐堂，顾名思义，比起世俗的声闻，他更喜欢紫玉山下的不愠君子。他在堂域建置濯缨台、澄心台、观鱼台、咏归台、洗心台，宁静地逍遥于山川，反复进行思考，在静观斋、溪亭执力于研究学问。因和围绕东宫的金安老的意见相对立，而还乡热衷于学问，当金安老败死，他又立朝，那年正是四十七岁，历任弘文馆副校理、知制教兼经筵侍读官、春秋馆记注官转校理、应教知制教、编修官等。四十八岁是议政府检详、弘文馆直提学、兵曹参知，四十九岁历任兵曹参判、成均馆大司成、司宪府大司宪，五十一岁时当汉城府尹、议政府右参赞。五十二岁曾任吏曹判书、知中枢府事、刑曹判书。五十五岁遇乙巳士祸，疾患严重，医药治疗，并辞官不允，边任议政府左赞成，边兼任知经筵春秋馆事。然而，政局之风云不定，李芑和尹元衡启请纠正错误勋爵，接着，被良才驿壁书事件所连累，五十七岁被安置在江界。在这里直到六十三岁去世，一直努力研究学问，其主要著书也是在这一期间完成的。

## 二、主要著作、论文及学问倾向

在他的著作中，《五箴》和《书忘斋忘机堂无极太极说后》《答忘机堂书》《大学章句补遗》《奉先杂仪》《求仁录》《进修八规》《中庸九经衍义》（未完）等都很重要。《大学章句补遗》以下都是在江界过流配生活期间的研究成果。

《五箴》是作于送旧迎新的二十七岁元旦的决心自新自戒的箴文，其内容，一是“畏天”，二是“养心”，三是“敬心”，四是“改过”，五是“笃志”。

《书忘斋忘机堂无极太极说后》也是他十二七岁时的著作，可见其学问达到了什么程度。忘斋是进士孙叔暾，忘机堂是进士曹

汉辅，据说都是庆州人。他们以无极和太极作为辩论的内容，是晦斋批判过的。遗憾的是他二人的论难内容失传，无法了解。七言律诗 5 首中的次忘机堂韵和《书忘斋忘机堂无极太极说后》一起，是表现晦斋儒教道观的很好资料。

《答忘机堂书》是他二十八岁时的著作，有四篇流传了下来。第 1 篇是关于无极太极，第 2 篇主要是寂感，第 3 篇是批判寂灭，第 4 篇是概论敬义，反映了晦斋的主要哲学核心。

《大学章句补遗》是在江界研究的成果，其特征是对朱子的章句，则按自己的见解，把格致章补传为经文中的两节。如果说以后是以朱子学为中心，逐字逐句进行修定和补充的时期，那么，显示其学问的自由奔放和创意世界就异彩纷呈了。早在丽末鲜初，权近所作的《入学图说》曾经公开了儒经的独自见解，但那不过是改动了文章的排列，其特征是比起遵守朱子的格致补亡，还是想用原文整顿格物致知章。

《奉先杂仪》也是在江界完成的，他参考了朱子的《家礼》和马程氏的《祭礼》，阐明对时俗之损益，又选用《礼经》之句和过去的圣贤之话，补充一篇，以说明报本追远之意。

《求仁录》也是在江界之作，阐明了求仁之端绪，提供了入道之方。分别编纂了先圣的训谟和弟子思孟之说，简略地把诸儒的注解要点编成附录，又取先儒的理论，集中仁体和用功之关键，另收为一篇作为考证与研究。

《进修八规》有《易经》的进德修业之意，全书整理为 8 项，有助于圣学。列举了阐明道理、树立大本、使天德为体德、继承往圣、教化聪明、普施仁政、顺应天心、致成中和等 8 条规定。

最后，《中庸九经衍义》是他六十三岁时所作的绝笔。谪所的寒疾虽然使他身体非常衰弱，但他处困行患也自安于进学著书，从不怠懈。以《中庸》的九经章为中心，进行研究，直至去世。

在李彦迪以前，虽说也有很多学者，但是，作为最初从理论体系上去理解的尝试者来说，他则占有重要的历史地位。致忘机

堂的文章和对忘斋，以及忘机堂的无极太极说之见解，有如周敦颐的《太极图说》是孔孟以后的第一部理论书一样，在韩国的性理学史上，也赋予他这部书为最初见到的理论书。

尤其通过李彦迪的生平，就能想到在他思想的发展过程中，有一种最特殊的倾向，就是他对于天的态度。所谓天人合一，应当说是性理学的理论体系之精髓，从他理论的每个地方都可见到他对天的关心。从五箴第一里，可见“畏天”，他任司宪府的大司宪时，上疏的上札文中有“至诚格天之道”，在进修八规中，七规里写有“顺天心”。如果把他和曾子一起看，一日三省的一省不就是“对事天未尽”吗？可见天人合一的理论也是理论，表现了每天的生活勤于事天的实践工夫。《中庸九经衍义别集》卷 1 的开头有“体天道”，卷 8 里“畏天命”的“天”，体现了对天的关心是以晦斋思想的基础为背景的。

**三、无极、太极论**

孔孟以后，经过宋朝濂溪、周敦颐的《太极图说》，像朱子的性理说被确立一样，在朱子学传入以后，经由郑梦周的理学，到李彦迪便确立了韩国性理说的“理”说。和徐敬德的“气”论一起，成为李滉、李珥主张的“互发”、“一途说”的前奏。他的太极论，通过对忘斋、忘机堂论述无极太极的批判和给忘机堂的 4 篇书简，就能理解。下面，首先看看他对忘斋、忘机堂论述的无极太极之内容是如何批判的。

1、忘斋、忘机堂的立场和李彦迪的批判

李彦迪把忘斋理解为接受了象山陆九渊的理论。

“谨按忘斋无极太极辨其说，盖出于陆象山而昔者朱子辨之详矣（书忘斋忘机堂无极太极说后）……”

忘机堂虽被看作是立足于周敦颐的旨意，但“其论旨甚高，其见又甚远，……然其间不能无过于高远而有背于吾儒之说者……”“大抵忘机堂平生学术之误，病于空寂而其病根之所在，则愚书中求之而得之矣……”接下来他又从以下三方面进行了批判。

第一，关于无极太极。周敦颐的“无极而太极”是在他的《图说》发表以后，虽然有的接受了陆九渊最初的反论，但大体上朱子的见解已固定为正统儒家之理论。李彦迪立足于朱子的观点，分析了忘机堂的主张。大体上同意无极和太极实为一体，“其曰太极即无极也则是矣”，但在理论上则认为不能执著于名数之末，无视分内分外，虽说大本和达道浑然一体可当，但不能无视体用、动静、先后、本末之伦序。用他的话说，即“安有得其浑然则更无伦序之可论”。

第二，关于中正仁义。这是周敦颐对无极太极的体得工夫，忘机堂违背了这点，拿无极太极之体当作吾心之主，对此，他批判是“若论工夫则只中正仁义，……据欲以无极太虚之体作得吾心之主，……是乃欲登天而不虑其无阶，欲涉海而不量其无桥”。

第三，关于寂灭。他的主张是“其曰太虚之体本来寂灭，以灭字说太虚体，是断非吾儒之说矣”。其实，在传统儒家里并没有无或虚。虽然周敦颐、张载以后，儒者学说也有此论题，但却完全不同于老、佛的有无、虚实。李彦迪这种明确的论述，韩国认为有很重要的意义。

即称上天的无声无臭为寂，虽然不错，但说是灭就不当了。至寂之中有穆，未发之中有喜怒哀乐之浑然，从寂感和中节乃是上下昭著和本然之妙来看，所谓灭，为枯木死灰，为灭天理之结果。他痛斥了忘机堂一生学术语言和逻辑上的谬误，都源于这个灭字。例如，他在《书忘斋忘机堂无极太极说后》中，从无极太极的存在和当为之两方面进行了批判。

2、答忘机堂书

批判忘斋和忘机堂的无极太极说的次年，即戊寅年（二十八岁），他曾4次向忘机堂致答书。但因无法对照忘机堂本人的书简，所以只能通过李彦迪的答书才能理解。

(1)、第1封书里的疑问

这里提出了三点疑问。第一，寂灭存养之论似乎尚未适合于

道。鉴于周子的无极太极说本旨，非若老氏之出无入有，释氏之所谓空。第二，主张一理太虚说，虽然看似高远，却是非常不当。正如程颢所说，上达始于下达，若无视这一点，说什么“今日游心于无极，曰作得吾心之主，则是似以无极太极为心外之物，而别以心游之于其间，然后得以为之主也，此等议论，似甚未安”。第三，“纵然圣人再世，我的话也不能改变”，此话出自尊伯，虽说大胆且又自信，但都混淆了儒家和佛家，因执著于寂灭说，应属违背上达论。

（2）、第 2 封书里的疑问

从这里可以看出忘机堂的意见已被修改。即“来教于无极上，去游心二字，于其体至寂下，去一灭字，是不以愚言为鄙，有所许采，幸甚幸甚”。这句话是说，从“游心于无极”里去掉“游心”，从“寂灭”里去掉“灭”字，晦斋感到高兴。但是，他一面强调不应违背入道之方，一面又因为尚未完全摆脱寂灭说而惋惜。他说，“迪敢不承教，然于其中，尚有一两语……”。其次，他又举虚灵和无极之真，如若虚无就是寂灭，寂灭就是虚无，那么彼此的虚寂虽然一样，结果却判然不同，所以绝不能接受。然后他引用朱子的话，来说明其差别。“朱子曰，老子之言有无，以有无为二，周子之言有无，以有无为一，正如南北水火之相反，拒不信欤”。再者，“又曰，主敬存心，而上达天理，此语固善，然于上达天理上，却欠下学人事四字，……是释氏觉之之说，乌可违哉”。一再强调要区别释氏的学说和儒家的下学上达。

（3）、第 3 封书里的疑问

这里仍是继续讨论寂灭。他批判了两点，一点是忘机堂虽然摆脱了寂灭之说已有几年，但好像还没去掉对寂灭的陋习，恰似未出门就想走千里路，尚未抬脚就想登泰山一样，犯了傻瓜一样的错误。而且，他说，“为破世人，执幻形为坚实，故曰寂灭，此语又甚害理”。一再主张下学上达工夫，这是其二。

（4）、第 4 封书的批判

本册内容大体上是重复的，意见不一。一方面欢迎去掉寂灭二字，一方面又一点也不承认“下学人事”。不仅如此，而且继续批判说“主敬存心，则于直内工夫有矣，而未见义以方外省察工夫，……又曰，先立其体，然后下学人事，此语亦似未当”。

正如给忘机堂的四封书里所见，虽说改正了游心和寂灭的灭字，但并未根本解决，尽管引用朱子比较周子和老子有无观的话来说明这一点，两人关于无极太极之见解却始终没有得到解决。因而，下学人事和义以方外对于忘机堂来说始终没有接受。

3、太极有无、动静问题

从寄与忘斋和忘机堂的文章，或答忘机堂的4封书里便可以掌握李彦迪对太极的理解。

(1)、太极、无极、无极而太极

李彦迪对太极叙述如下：

> “夫所谓太极者，乃斯道之本体，万体之领要，而子思所谓天命之性者也。盖其冲漠无朕之中，万象森然已具，天之所以复，地之所以载，日月之所以照，鬼神之所以幽，风雷之所以变，江河之所以流，性命之所以正，伦理之所以著，本末上下，贯乎一理，无非实然而不可易者也”。

这里的一理，我想是坚持性则理之立场。对于无极，叙述如下：

> “周子所以谓之无极者，正以其无方所无形状，以为在无物之前，而未尝不立于有物之后，以为在阴阳之外，而未尝不行于阴阳之中，以为通贯全体无乎不在，则又初无声臭影响之可言也，非若老氏之出无入有，释氏之所谓空也”。

这里特别强调的是以周敦颐的无极之无，区别老子的无和释

迦的空。

李彦迪对“无极而太极”叙述如下：

“夫所谓无极而太极云者，所以形容此道之未始有物，而实为万物之根底也，……今后来学者，晓然见得太极之妙，不属有无，不落方体，真得千圣以来不传之秘，夫岂以为太极之上，复有所谓无极哉”。

这与道家的太极出自无极的主张有区别，指出了太极之上，不复有无极这一点和把太极之妙说成是不属有无与不落方体。有无和方体，是气和形状，不能是纯原理的理。

通过太极、无极、无极而太极，就能够掌握李彦迪理解的极，就是妙。虚无和寂空，属于有无，不过是离开方体的气界而已。

(2)、有无、动静、先后、本末问题

当形而上者称为理，形而下者归类于气的时候，有无、动静、先后、本末等，是理的问题呢，还是气的问题，或是属于两者，这些问题便随之抬头。

把理、气的关系理解为不杂不离，那么，有无、动静、先后、本末问题也就能想到是从不杂的情况看呢，还是从不离的情况看的。

关于有无、动静、先后、本末，李彦迪是这样说的：

“今详忘机堂之说，其曰太极即无极也，则是矣，其曰岂有论有论无，分内分外，滞于名数之末，则过矣”。

肯定太极即无极是对的，虽出于上下贯通之意才同意，但反对无视有无、内外之分。即便说有无、内外浑然一致为大本达道，但精粗、本末和内外、宾主之分则存在其中，大本达道别无二致，然体用、动静却在其中，先后、本末井然有序。否则，就像没有

秤星的秤或无寸之尺，伦序便不复存在。

这种见解意味着有无、动静、先后、本末既是浑然贯通，也不能无视其中的精粗、宾主之次序。至高至妙和至近至实在一起，至无之中有至有，无极而太极，理和气虽不可分，因是理先气后，所以说是太极生两仪。

大体上李彦迪谴责了一方面从不杂不离的关系中，来看形上之理和形下之气，一方面又想从不离的一方面来掌握这种弊端，应从不离不杂的两方面来消化有无、动静、先后、本末。

**四、格物致知说**

《礼记》大学篇，朱子改编成经 1 章，传 10 章，补充了格致章，改称《大学章句》，建树了儒学的基础理论。被视为儒学的基本理论书籍，在韩国虽也蹈袭其说，但李彦迪却有他自己的创意。

赵絅（1586—1669）在《大学章句补遗跋》关于退陶先生和金宗直行状里，称赞晦斋之学有独得之妙，卢苏斋（1515—1590）也将此补遗奉为神明，并引用宋明儒贤之见解，说明和晦斋先生的差别就在于先生补定之处。

1、不同于《朱子章句》之处

朱子的经 1 章，传 10 章之结构，被李彦迪改定为经 1 章，传 9 章。他说“按朱子以听讼一节，别为一章，故曰凡传十章，今当改为九章，四章亦当改为三章”。①

(1)、经 1 章被改之处

在《朱子章句》经 1 章中，将下面的文章改编为传 4 章。

“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”。

《朱子章句》传 4 章的下面文章移到经 1 章最后。

“子曰，听讼吾犹人也，必也使无讼乎，无情者，不得尽其辞，大畏民志，此谓之本。”

---

① 参见《大学章句补末尾·晦斋全书》。

(2)、传章里被改定之处

到《章句》的第3章都无改动之处，经1章的第2节，被编入第4章，并且和《章句》的传5章合并为第4章。因而，《章句》的传5章合为4章，所以传10章中，完全省略了一章。而且，朱子的补亡章也被晦斋取消了。第6章以下，每一章都渐次减少，所以《章句》变为9章。

2、格物致知

据补遗序文可知，第一，每当读到朱子的补亡章，便感叹不能得见本文，第二，近来，虽说中朝大儒从“编中”找到了厥文，但未能见到，才有了臆见之动机，第三，其结果，选择了经文中的本末节和知止节，作为格致章。在格致章，先是本末节，其后是知止节。李彦迪“疑有所谓致知在格物者八字而今亡”。[①] 但仍未将这8个字加进去。这种改正，正如李彦迪自己所表明的那样，可以看出是继承了和程朱相同的下述意思。即“程子言格物者，适道之始，思欲格物则固已近道矣”，“又曰致知之要，当知至善之所在，……朱子又言知止云者，物格知至而于天下之事，皆有以知其至善之所在也”。这两种根据就是修改格致章的第一个理由，第二个理由是，本末、知止两章的意思和《章句本》一样，较之放在3纲领8条目之间，还是放入格致章，前后意思才贴切连贯，包广无缺。格物致知的方法虽然程朱说也具备，但其内容里，“朱子独以明德新民为本末，知止能得为事之终始”，没有普遍性。

比起朱子的格物致知条目豁然贯通，李彦迪强调了两点。在格物中重视思是其一，在致知中重视至善是其二。安虑得的虑字理解为思，致知的知，理解为知其所止的至善处的实知。用他的话说“谨按致知之要，亦宜有缓急先后之序，由近而及于远，由人伦而及于庶物，必有以见其至善之所在，而知其所止，然后其所知所得，皆切于身心，日用之实而非外物也”。

---

① 参见《大学章句·补遗》。

总之，李彦迪指出把格致章从本文中选出和强调格物里的思、致知里的止于至善，是其特点。

**五、后来学者的评论**

在晦斋的行状文里，李滉是这样说的：

“大体上说，平生之出处大节和忠孝一致是其根本。平生居住谪所，著书《大学章句补遗》、《续大学或问》、《求仁录》，又修撰了《中庸九经衍义》。《衍义》虽未完成，然用力费神非比寻常。从这本书可见他平生所学，其精湛之见解和独到之妙，在《与忘机汉辅论无极太极书》第45篇，表现最明显。其内容阐明吾道之本原，纠正了异论邪说，始终精微，上下贯通，粹然而出，其意玩味无穷，宋儒之余风犹存，得益于朱子的更多。”

又据《退溪言行录》记载，“晦斋的学问甚正，从著书来看，胸有成竹，如行云流水，理明义正，浑然天成，没有体会决不能如此。”称他为东方第一。

# 第三章　李滉的哲学思想

退溪李滉（1501—1570）的一生是学问和官职生活并行，哲学上以他和奇大升的四七论为体系，伦理上以敬的实践而达其顶峰。

## 一、生涯和著作

### 1、生涯

退溪李滉生于燕山君七年（1501）11 月 25 日，庆北安东郡陶山面温溪里，是真城李氏埴的 7 男 1 女中的最小儿子。六岁时，从乡间老人学千字文，十二岁从叔父松斋公学《论语》。传说他曾问叔父松斋"一切事的正确就是理吗?""我已经明白了文章的本意"。十八岁作的诗"露草夭夭绕水涯，小塘清活净无沙，云飞鸟过元相管，只怕时时燕蹴波"，已经达到了鸢鱼一元的境界。十九岁作的一首七律"独爱林庐万卷书，一般心事十年余，迩来似与源头会，都把吾心看太虚"已见看破太虚之智。二十岁时贪读《周易》，以至废寝忘食。二十一岁始游太学。以后，到二十七岁进庆尚道乡试，首席合格。三十三岁，庆尚道乡举取第一名，任承文院副正字，开始了官职生活。官仕以后，学问的进修虽然暂时受到影响，但由于士祸，在激动的气氛里，认为当官享荣华不如研究学问，曾屡次辞官。五十四岁甲寅年 3 月 17 日，在他的日记里记录着终身从事学问的决心。此决心如果是修改《天命图》的次年（五十三岁）所作，那么，即可推测这时他对研究理论已经很坚定了。从承文院副正字开始到七十岁，他一生虽历任多种官职，但从五十四岁起，不过是仅从王命而已，无意于久留官场，后终于辞退，还乡陶山。

直到接受奇大升的反论为止，从李滉完成《朱子书节要》来看，可说是读破了《朱子大全》，而且正是他著述《启蒙传疑》和《宋季元明理学通录》之时，可以推想这一时期是他对宋学的理论体系深入理解的时期。五十八岁时，上疏致仕，未准，又不惜病辞，放弃了晋升为成均馆大司成、上护军、嘉善大夫工曹参判等职。愈辞，待遇愈优厚，李滉愈是心不安，尽管如此，在此期间，他的学问非但没有中断，还有进展。六十岁时，开始辩论奇大升的四七论，并逐渐显露出他的学问业绩。虽然年复一年的上疏辞官还乡，但从未随心愿，直到七十岁去世（1570），都往来于官职，最后，终于将《圣学十图》上奏宣祖，以《格致理到说》坚定了他的学说才离开人世。宣祖三年 12 月丁酉，临终留下两条遗言。一是免除葬礼，二是立一小碑，正面只写《退陶晚隐真城李公之墓》。依照他的遗言，在搴芝山南的墓地，立了一块小石碑，一直流传至今。旁边刻着李滉自作的墓碣，读来不禁使人肃然起敬。

“生而大痴，壮而多疾，中何嗜学，晚何叨爵，学求犹邈，爵辞愈婴，进行之跲，退藏之贞，深惭国恩，诚畏圣言，有山嶷嶷，有水源源，婆娑初服，脱略众讪，我怀伊阻，我佩谁玩，我思古人实获我心，宁知来世，不获今兮，忧中有乐，乐中有忧，乘化归尽，复何求兮！”

2、主要论著

主要著作是《圣学十图》。他把圣人的学问内容整理为图和学说，在六十八岁时呈交宣祖。十图的排列顺序为：1、太极图 2、西铭图 3、小学图 4、大学图 5、白鹿洞规图 6、心统性情图 7、仁说图 8、心学图 9、敬斋箴图 10、夙兴夜寐图等，形成了退溪哲学思想的体系。前面 5 个图强调对天道是从根本上阐明人伦，致力于德业，后面 5 个图强调对心性要从根源上致力于道义生活，并崇尚敬畏。

在前期，大约发表了郑之云的《天命图改订》、《论夙兴夜寐箴注解》、《拔延平答问》、《朱子书节要》、《宋季元明理学通录》、《答黄仲举书论白鹿洞规集解》、《伊山书院记》等，显示了他的学术研究历程，后期著述了《答奇高峰书辨四端七情》、《陶山记》、《心无体用辨》、《景贤录改定》、《心经后论》、《答奇明彦书》、《戊辰六条疏》《圣学十图》等，表现了他的哲学思想展开。答奇大升的文章主要是四七论之往复，心经后论是拥立朱子学，同时提高大中至正，蕴含着李滉视《心经》为神明，如父母的心情。尤其是《心无体用辨》，更能窥见李滉的心学。

## 二、太极、理、理气论

### 1、太极、理

退溪哲学的顶点在于“理”。他的各种主张其本旨都在于“理”的透彻理解和充分的实践。所以，李滉认为对理的理解度是形成每个人差别的原因。

“尝深思古今人学问道术之所以差者，只为理字难知故耳，所谓理字难知者，非略知之为难，真知妙解到十分处为难耳”

这里主张的所谓真知是什么，难知又是什么？《言行录》里有这样一段话：

“尝曰学贵穷理，理有未明，则或读书或遇事，无所往而不碍，凡人言理，孰不曰无形体，无分段，无内外，无大小，无精粗，无物我，虚而实，无而有哉，但真知其实无形体，实无分段，实无内外，实无大小，实无精粗，实无物我．实为虚而实，实为无而有者为难，此某所以平日每云理字难知者也。”

由此可知他用实字和为字来表示真知和难知。这里的实和为，不是单纯观念上的理解，而是掌握它超越其观念，到达能得的境地。不仅如此，还要掌握难知之理没有形体、分段、内外、大小、精粗、物我，并且贯穿着虚和实，无和有。

为了弄清穷极之理，李滉是以有无、虚实、动静、性情之极来解释的。

（1）有无的问题

有和无不能割裂开来，他说“谓至无之中，有至有者存，则是谓无而有耳”。说出了有无之极。

（2）虚实的问题

虚和实也不能用黑白逻辑，他说“朱子谓至虚之中，有至实者存，则是谓虚而实耳”讲完虚实之极后，又说：

“自其真实无妄而言，则天下莫实于理，自其无声无臭而言，则天下莫虚于理”。视极为理。

（3）动静的问题

周敦颐《通书》里的动静理论（动而无静，静而无动，物也，动而无动，静而无静，神也，动而无动，静而无静，非不动不静也，物则不通，神妙万物），被朱子继承，朱子的理有动静（理有动静故气有动静，若理无动静，则气何自而有动静乎），又传给了李滉，成为能动能静之理。

即“无情意造作者，此理本然之体也，其随寓发见而无不到者，此理至神之用也”。达到主张能发能生之理。

（4）性情之妙

当把太极说成性情之妙的时候，隆问太极性情之妙，何以言妙，李滉答：

> “妙是至深至妙，难形难名底意，性亦有理，情亦有理，故曰太极性情之妙也。”

他把性情也理解为理，把能动之神用，尊理为妙的根源。所以“此理极尊无对，命物而不命于物故也。”“何者理之为体，不囿于气，不局于物，故不以在物者之小偏，而亏其浑沦者之大全也。”认为能动性是不能左右气或物的主宰的理。

李滉强调妙的真知，把有无、虚实、动静、性情一概消化成太极和理。这里，值得注意的是他继承朱子的思想也是通过理来区别的。

第一，朱子理有动静的理，是使气动静的理，是无情意、无造作的，形而上学的理，而李滉的理，则是能动、能静的，具有主宰性的理。

第二，不是把纯粹的理作为宗教来继承，而是物格理到的理。如果是格物致知，那么，理就是理能自到的自觉的理。

这里，引起了关于理发矛盾的反论，退溪接受了理到的改定说。

2、理气

按一般的规定来说，理是形而上学的，气是形而下学的。正如《易经》系辞上 12 章所说，当把形而上者称为道，形而下者称为器的时候，可以说道就是理，器就是气。李滉的情况也如此。理和气的关系，正如朱子说的那样，是互不可分，又不能合的，是从一而二，二而一来理解的。通过答奇大升的文章，就证明了他的理气观。

> “分而为二，而不害其未尝离，合而为一，而实归于不相杂，乃为周悉而无备。”

这种见解，与其说很难用一元论或二元论来表达，不如说根本不适用这种用语。因为从理、气不可分这点来看，是妙合一体，从不合这点来看，是不相杂之二体。

然而，从价值论或创造性的方面来看，是不能分主从的。从

一而二，二而一里，李滉却严格地区分了理、气的主从关系。这里，李滉有想提高“理”的意思。理是极尊无对的，气不过是“被命者”，所以理贵气贱。深刻地区别了老佛思想。为了防止混同于老、佛关于虚无的见解，李滉说：

> “吾所谓虚，虚而实，非彼之虚，吾所谓无，无而有，非彼之无。”

虚和无，文字上虽相同，但李滉的特点在于想拿理和虚无来阐明义、理。他以“理虚故无对，而无加无损”批判奇大升的本意也在于此。

如果可以把理解性理说分为三个阶段，那么可以说，第一就是一的世界（理气不离），第二就是二的世界（理气不杂），第三是创造性的，主宰的世界（理气的主宰）。主宰和创造的问题如果说不是单纯理解上的知的性质，就强调是真知的真，理解为强调使自我和天地变化等速化的敬工夫。理不是形而上学的、无为的一般者，而是极其尊贵的，是能动的、义理的主体者，所以用“养理”二字来形容。孟子说过存心养性，在子思的天命之性上，虽然加上一个养字，却没有在理字上加上养字。这是李滉对于理观念的独特说明。

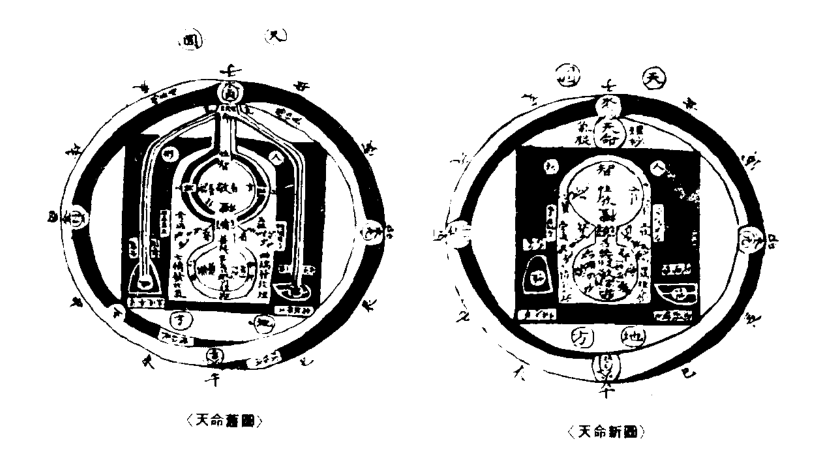
3、性和情论

孔子的道、子思的性、孟子的四端、《礼记》的七情和性则理，形成了李滉的根本性情观。这一问题通过和奇大升的辩论就能弄清，先看其四七说。

和奇大升的四七论辩经过公元1559—1566年的8年期间的书简往来讨论，内容有一部分已被修改，但关于理论却有深入的讨论，具有历史意义。

问题的焦点是在性情的问题上，纯善和兼善恶的善相同还是不同，其辩论是从修改《天命图说》的内容开始的。

问题的开始，是从李滉说秋峦郑之云所作的《天命图说》是正的《四端理之发，七情气之发》而产生的。四端是孟子所说的“恻隐之心乃仁之端，羞恶之心乃义之端，辞让之心乃礼之端，是非之心乃知之端”，这种仁、义、礼、知的四端，七情指《礼记》乐记篇的喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲之七情，问题产生在说是“理之发”或“气之发”的时候，这个“发”字上。这个发字，起初出现在《中庸》的中和里。即：“喜怒哀乐之未发，谓之中，发而皆中节，谓之和”，这时的发，有两方面的意思，关系到多个角度。感性的未发状态，即是从中到当为的已发，即在和的中间，理和气的中间，性和情的中间，宇宙的创造主和人的主体性中间等等，与各个侧面有关，所以解决发的问题并不简单。



〈天命舊圖〉　〈天命新圖〉

对于改为“理之发，气之发”的师友们的反论，李滉曾问奇大升，改为“四端之发纯理，故无不善，七情之发兼气，故有善恶”怎么样？说到郑之云和《天命图》是正的时候，这个发不成为问题，这句话便触发了奇大升。

从辩论的始末来看，奇大升不同意这种看法。第一，如果改为“四端之发纯理，故无不善，七情之发兼气，故有善恶”，虽比

“理之发，气之发”好一点，但仍不足，第二，他指出，把四端七情相对分开来论是错误的。奇大升的意思是，性情是一，理和气不可分。对此，李滉答复如下：

第一，从四端和七情在相同的属性里是一个情这点来说，虽无异议，但对于四端的纯善和七情的兼善恶之善，从来就不能不分开，第二，理和气的不相离的关系，虽加首肯，然不能因此就连不相杂的区别也承认。主张理气和性情一源的奇大升既同意一源，也不能不区分纯和兼，在理气不相离中，随所主而区别，按所重而区分，决非不当，这就是李滉的回答。奇大升说应相信如下要旨：

虽然把整篇分为12节来陈述，但主要还是理和气，性和情，中节和不中节都应看作是同源，一再重复不能分开来看。这里需要重新指出的是：第一，奇大升认为所从来的本源应当是一个，只同意区分发之端处，第二，对气自然发现的意见不同，第三，应区别天理和人欲。奇大升也对气的自然发现是从理气不相离的角度解释的，而李滉则是不能接受为理之本体的发现。天理和人欲问题两人也不能混同，同源和所主依然对立。李滉接到答书以后，把第二封书《论四端七情》连同先前第一封的改定本，一起寄去，并请他先看改定本，然后再看第二封书。

即改定本的主要内容既肯定天命的性善之纯性是兼理气的不离性，又彻底遵守区分所从来的性和情，理和气，对奇大升的意见，李滉则把自己的用语中“所主所重”的所重删掉，把“不能和本然的性相混称”，改为“不能叫作本然之性”，被看成李滉想努力缩小和奇大升的意见分歧。

第二封书的内容虽也很多，但却举出“兼理气，有善恶”和“发而中节，发而不中节”的重要理由，对奇大升的四端七情都是情，其所从来并无不同的见解，李滉承认他的“兼理气，有善恶”的浑沦说，承认善恶不仅在于“发而中节，不中节”，而且另外有四端之善，却又固守所主而言不同的意见始终坚持所从来之

不动。该不该区分的讨论一直持续不断。在改定本后又添加了后论。简要地说，第一，“理之发，气之发”改为“理发而气随之，气发而理乘之”，第二，严格区分于理虚说里的老庄的虚无论。被改的发说叫“互发说”。“理之发，气之发”似乎易造成理气完全无关的误解，为在某种程度上剔除此弊端，才改为“理发气随，气发理乘”。奇大升既欢迎修改的发说，又逐条列举尚存的异见之处，再次论述了自己的意见。他（奇大升）的见解是欲改之曰情之发，或理动而气俱，或气感而理乘，相互间的立场之差异是因说和对说。朱子的“四端理之发，七情气之发”坚定了李滉之所见。对此奇大升说：

“大升以为朱子谓四端理之发，七情气之发，七情是气之发者，非对说也，乃因说也，盖对说者如说左右便是对立的，因说者如上下，更是如此。”[1]

可见如果把朱子的本意用图表示对说，恐怕会引起误解。他理解为各自从不同的立场接受朱子的观点。

不知是否想到没有缩小分歧的更好的见解，李滉不久以后才戏作一绝“两人驮物重轻争，商度低昂亦已平，更剋乙边归尽甲，几时驮势得匀停”寄去，奇大升也在深思熟虑后，过了很久才寄去四端七情后说和总论。依然固守本然之性善和气质之性善本无不同，四端之发的纯善和七情之发的兼善恶之善乃是同源。但对“发”说，相互取得了一致的意见，李滉一方面表示称赞，同时也对未尽之事表示遗憾，最后寄书是在丙寅 11 月 6 日。其要点是虽然关于“发”达成协意，但对于理和气，性和情的同源，各自站在因说和对说的立场，依然保留。但是，不能因此就说是断定李滉是二元论者，或是相对论者的问题。应该注意的是，一直坚持

① 参见《高峰答退溪再论四端七情书》。

互发的理由并不在于想否定理和气，性和情无时差的共存，而在于要把理和四端提高到纯粹性和创造源的主体高度。因为“发”不是单独从“理发气随，气发理乘”，或从理、气中发的发，事实是在理气共存中，是理为主还是气为主而发，应当明白绝无区分理气先后的“理先发后气随之，气先发后理乘之”之意。倘若可能先后发，就已经有了时差，就不是理气不离，而成了理气分裂的结果。分裂的结果，若不是信仰，就是偏重于科学的物理了。不能说先后，也不分主从，在共存的情况下分主从，在逻辑和体系上就出现不和条理，否则就得承认有能左右天理的超人能力。李滉的苦心正在于此，互发说的弱点和优点也在于此。我想，敬离开伦理就具有哲学的或宗教的意思，其原因系出于此。

**三、敬和义**

物理、事理、心理、性理、天理等的理，是真理，具有一贯性。确认其一贯性是实践的问题。实践以维持一贯性和实现义、理为内容，敬对于维持一贯性，义对于实现义、理，都具有重要性。其敬和义，在《易经·坤》里。说的是：

“敬以直内，义以方外”

由此可知，敬义理解为内外、表里。对此，程子加了注释：

“主敬以直其内，守义以方其外。”明确了敬和义的不可分的关系。又说：

“主一无适，敬以直内，便有浩然之气。”把敬和《孟子》的浩然之气连了起来。和《论语》里的“居处恭，执事敬”或“修己以敬”的敬相比，就变成了哲学的理解。周敦颐在《太极图说》里说，

“主静立人极”，是重视静，周子自注“无欲故静”，提出以无欲达到静的方案。但程子在《遗书》（卷15）里说，

“敬则自虚静，不可把虚静唤作敬。”以敬达成虚静，所以想改为主敬。这带有区别于老、佛理论，维护道的意思。所以程子在他的修养论里也很强调敬，即，“涵养须用敬，进学则在致知”，

到了朱子则主张居敬穷理。李滉大体上继承了以上的说法。据《理学通录》的余正叔条（卷3），有下述关于学习敬和义的记载：

> “敬义工夫不可偏废，彼专务集义而不知主敬者，固有虚骄急迫之病而所谓义者，或非其义，然专言主敬而不知就日用间念虑起处，分别公私义利之所在而决取舍之起焉。则恐亦未免于昏愦杂扰而所谓敬者，有非其敬矣。”

可以想到，在理、气的不相离中，敬和义不应偏废，理优位观最终强调的是敬的重要性，“先生自言，吾得心经而后，始知心学之渊源，心法之精微，故吾平生信此书如神明，敬此书如严父。”尤其是“未明而起，必盥栉冠衣，终日观书，或焚香静坐，常提醒此心如日初升”，有必要注意读书和焚香、静坐并行。理气而为心，是宋以来性理学的心观，尤其是李滉说，理为主而帅其气则心静而虑一，敬则心便一，一则思虑自静。惟当敬以为主。在求静的方法中，警惕庄子或列子系统所说的坐忘坐驰，“彼庄列之徒，厌动而求静，而欲以坐忘为道之极致，殊不知心贯动静，该事物作意忘之愈见愈乱，至其痛绝而欲灭，则流遁邪放，驰惊于汗漫广莫之域，岂非坐忘便是坐驰欤。”主张动静一贯。无间断的一贯性才是敬工夫。

“敬是入道之门，必以诚然后不至于间断。”从这句话看来，通过以诚为基础的持续的敬工夫，最后才能达到道。

> “夫道之流行于日用之间，无所适而不在，故无一席无理之地。何地而可辍工夫，无倾刻之或停，故无一息无理之时，何时而不用工夫，故子思子曰道也者，不可须臾离也。可离非道也，君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。”

无论戒慎，还是恐惧的时候，都不能中断。用云峰胡氏的话

说，“戒惧静时敬也，慎独动时敬也”。戒惧慎独是以动静为一贯的敬工夫。其敬工夫究竟怎样做呢？《圣学十图》的第4图大学图里引用了程朱的话：

*“或曰敬者若何以用力耶，朱子曰程子尝以主一无适言之，尝以整齐严肃言之，门人谢氏之说，则有所谓常惺惺法者焉，尹氏之说，则有其心收敛不容一物者焉。”*

由此看来，无论是程、谢、尹、朱的哪一个主张，其共同点，宗旨都在于无间断的一贯性。可知圣学之所以成始成终在于敬。管理万民之圣君的立场，因是万机所聚，尤其上疏《圣学十图》，皆以敬为主。主体有事时或无事时都不能忘，主宰不能不是一生都不能忘却的源头处，所以动静或有无事时，这一贯的主体或主宰才是重要的，因为“心者一身之主宰，而敬又一心之主宰”，所以不能不是“万事之根本”。确立主宰的必要性自不必说，问题是如何可以能立其主宰。李滉也说是敬能立，敬说虽多，但以程、谢、尹、朱的主张最突出。

**四、对后世的影响**

李滉到七十岁去世时，其门下弟子已倍出。历任政丞的就超过10名，得到谥号的人有30多名，经大学提的超过10人。从明宗末年开始，经过宣祖朝，名噪当时的名人中，无人不登李滉之门，他乃一世儒宗，是指导者。尤其在李滉的门人中，配享书院及祠宇者多达74名。从这些数字也可以看出李滉对后世的影响有多大。一个学者有如此众多的弟子配享书院或祠宇，是任何学者所没有的。赵穆、李德弘、郑逑、柳成龙、金诚一、李玄逸、李象靖、李震相等可以说不是李滉的门下就是继承其学系的学者。就从如今研究李滉的论著多达146篇这一事实来看，也就可想而知他的学术地位。后人对他的评价引起了韩、中、日三国的瞩目。

李珥称他是儒宗；赵穆、金诚一称他是东方第一人；张志渊

说他是阐明正学，启导后生，阐明孔、孟、程、朱之道的唯一者；文一平说，如果佛宗是元晓，儒宗就是李滉。

中国的北京尚德学堂说退溪先生的遗著是先圣先王的传心宗统，曾普及过《圣学十图》，梁启超曾写五律称颂李滉：

“巍巍李夫子，继开一古今，十图传理决，百世诏人心，
云谷琴书润，濂溪风月寻，声教三百载，万国乃同钦。”

日本对李滉的尊崇不亚于中国，可见其影响之大。薮孤山说李滉是继承程朱的韩国儒学第一人，特别对《朱子书节要》评价很高。而且称赞他是把道统传给日本儒学的主人公。渡边豫斋也说“朝鲜李退溪，东夷之产而悦中国之道，尊孔孟崇程朱，而其学识所造，大非元明诸儒之仪”，高桥亨也指出“四端七情分理气之义，《退溪集》十六数书论之，《自省录》所载最备，道诸儒道不到处”。更令人吃惊的是李滉的学说对侍讲给明治天皇的元田东孚编成教育敕语有极大的影响。

李滉对韩、中、日三国学问的贡献和影响被看作是不追随别人，在理论上继承发展了李玄逸、李象靖、李震相、柳奉斋、郭钟锡等理的哲学。

# 第四章　李珥的哲学思想

## 一、时代背景及其生平

近代朝鲜朝视高丽灭亡的主要原因为佛教的堕落，所以新时代的新的国家采取了儒教主义，在朝鲜朝初期就已出版了开国功臣郑道传的斥佛论《佛氏杂辩》，又出了权近的儒教入门书《入学图说》，因而在丽末就形成了传统的程朱性理学的思想基调。所以经过李彦迪、徐敬德等到李滉，朝鲜朝性理学其课题和特点便已露端倪。

然而，若把朝鲜朝大约五百年间的历史分为三个时期来看，那么第一个时期是从朝鲜朝开国（1392）起至明宗末年；第二时期从宣祖元年至景宗末年；第三时期从英祖元年至纯宗末年。栗谷李珥的时代是从第一期的中宗三十一年（1536），经过仁宗、明宗，到第二期的宣祖十七年（1584）。朝鲜朝的崇儒抑佛策到了第一期的世宗时代便形成了儒教文化的黄金时代，政治、经济、文化等各方面都已达到了成熟期，但在近百年的升平盛世中，腐败的苗头已有，特别是从燕山君起，安享漫长的太平安逸，其结果导致了从文弱到衰退，又从衰退到腐败。这时，上自君王生活豪奢放纵；下至朝臣争权夺利，结党营私；经济上尤其是农村土地制度紊乱，贡税酷深；在学界只玩弄空理空谈，学问毫无进展，再加上接二连三的士祸，儒士均想安住在闲寂的山村，以逃避现实。在外尽管北胡和南倭飞扬跋扈日甚一日，却毫无对策和方法。李珥正是活跃于燕山君执政以后和壬辰倭乱发生以前，腐败的社会渐渐转入崩溃的时候。具有天赋的才质和高尚的人格，有着明晰的头脑，胸怀远大报负、通过政界和学界以及社会吐露自己的卓见，

对端正歪风邪气、建树儒教的理想倾注全力的正是李珥。他是近代朝鲜最伟大的哲学家、思想家，又是政治家、教育家，同时也是雄辩家。他的玲珑剔透的逻辑集程朱性理学之大成，且又更进了一步，其远见卓识又使之革新更张，蹶然奋起拯救了国家、社会及民族于腐败、危亡之中。

李珥在学术上以摒弃当时空理空谈的风气，主张实理、实事、实情、实学见长，政治上强调对党派之争采取保合调济政策，以政治和伦理为一体系，提出伦理的政治论，从而奋力使庸主变成圣君。所以虽然是在封建的制度下，仍主张庶孽通仕，以期苦心将政治引向民本主义。为保卫民族，提倡加强军备。又在经济上主张井田制，以阻止侵夺两班的土地，为了减轻人民的负担，主张废除贡物防纳制。所有这些想法，都是他提倡革新与变法、反对因循苟安的具有创造性的远见。

下面，我们看看李珥的生涯，就能得知他是怎样倾注全部心血奋力挽回当时国家社会的腐败和崩溃的。

李珥诞生在近代朝鲜第 11 代中宗三十一年丙申（1536）江原道江陵北坪村外婆家。姓李，名珥，字叔献，栗谷乃是他的号，来自旧业的坡州栗谷，其祖先是德水（今开封）人，父母均系名门出身，母夫人曾以申师任堂而为当时女流名人，现在仍然有名。李珥聪明过人，三四岁便同时学说话和写字。八九岁能诗文，十三岁初试进士合格，以后自期成为圣贤。十六岁丧母，守丧 3 年后，有感于生死问题，十九岁时入金刚山，在摩诃衍道场熟习佛道，有所醒悟，二十岁下山，再次回归儒。二十三岁在礼安的陶山谒见退溪李滉，问道后求道心更坚。那年冬，应考别试科，以《天道策》状元及第。此《天道策》不仅在国内有名，还名扬明朝。

然而，文科（大科）状元是在他二十九岁时，前后殿试状元共有 9 次，所以当时市井小儿都叫他九度状元公。这年初仕户曹佐郎，登上官场之路，以后每年晋升，历任内外重职。外职当过清州牧使、黄海道观察使等，内职历任校理、承旨、副提学、大

司谏、大司宪、大提学、户兵吏刑4曹的判书，还曾当“远接使”，奉使明京。

但是李珥的一生在于学问，所以屡次请求辞官，其辞职疏中，很多是辞退后想忠实于学问的内容。在朝时，经常主张哲人君主政治，劝君王体验实践圣人之学与治。特别是当他一旦受到宣祖的宠爱，为使宣祖实践尧舜三代之治，而制定的《东湖问答》、《万言封事》、《圣学辑要》、《人心道心说》、《时务六条启》等，都是论述他的内圣外王之道。尤其是他建议的设置经济司虽未实现，却集中了晓达时务的贤能人才之众意，进行商议取舍，体现了革新时弊的思想，我想有充分的理由说他是我国首屈一指的实学思想的嚆矢。

正如上面所说，李珥虽然提倡变法更张之时宜，但是，软弱的宣祖只停留在口头称赞，从未付诸于实现。他在再任吏曹判书之中，突然得病，于宣祖十七年正月16日去世，享年四十九岁。宣祖听到讣音，三天撤朝，举国哀痛。

李珥的根本思想当然是儒教，特别是以程朱学为基础的道家思想。但他的道学思想不只是作为修己的所谓明哲保身的消极思想，而一贯是以积极的修己、治人和立言（教育），建设大同世界为最终目的。用他的话说就是“所谓真儒，进则行道，以使百姓安享太平，退则教化万世，使学者猛醒。”[1]

以上是李珥简单的时代背景和他的生涯，下面略述其哲学思想，主要体现在他的文集《栗谷全书》上。

**二、理气观**

回忆一下宋代的性理学，到了朱子便以其集大成而体系化。但却留下仍未得到充分的整理和很多尚待解决的问题。这样，朱子学被引入丽末，又因朝鲜朝的崇儒策，所以从鲜初就开始大量研究的朱子学，到了朝鲜朝中期便因所谓的退高四七论辩，而使阐

---

① 李珥：《东湖问答》。

明四端和七情根本的理气问题开始成为学者们最关心的事情。李珥青年时代在江陵看到退高论辩后，赞同高峰奇大升的立场，那时李珥的理气观和李滉的理气观已经出现了不同。朝鲜朝的性理学有主理、主气及其折衷的三派相互对立，也对李滉和李珥的理气观有不同的见解。后来不知何人断定李珥的理气观不是主气的，这虽是一理之见，但论者不过是为了便于说明才用主理主气的用语，阐明李滉、李珥理气观的差别，进而又想叙述李珥理气观的特点而已。其实，主理主气的用语是出自退溪哲学的，我们使用这个是为了使两贤主张的差别更明显，也便于以后了解为什么对立为两派或三派。

回顾一下，李珥因为继承并大大发展了朱子的理气哲学，所以我想有必要首先看看朱子的理气观。朱子对理和气及其关系论述如下：

> “所谓理与气，决是二物，但在物上看，则二物浑沦，不可分开各在一处，然不害二物之各为一物也，若在理上看，则未有物而已，有物之理，然亦但有其理而已，未尝实有是物也”①

朱子以“理和气决是二物”，看成全然不同之物。但是从具体的现象来看，又因有浑沦一体之不可分离的关系，所以说是不可分开。但是，如果从本体论的始源来看，因尚未表现为万化现象，所以虽然没有物，就应该有了能形成物的理。对此，朱子解释如下：

> “盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作，只此气凝聚处，理便在其中，且如天地间人物、草木、禽兽，其

① 《朱子大全·答刘叔文》。

生也，莫不有种，定不会无种子，白地生出一个物事，这个都是气。若理则只是个净洁空阔的世界，无形迹，他却不会造作。气则能酝酿凝聚生物也，但有此气则理便在其中。”①

即气是凝聚的存在，形成天地万物的资料，理虽是离不开气的存在，但因无形迹，所以没有凝聚造作之作用，也没有知情意的作用。对此朱子解释如下：

“天地之间，有理有气，理也者，形而上之道也，生物之本也，气也者，形而下之器也，生物之具也”。

即理是形而上者，是无形（非资料），气是形而下者，是有形（资料）的。然而，无形的理却具有主宰有形之气的功能，所以朱子又说：

“易者，阴阳之变，太极者，其理也”。

“天地之间，只有动静两端，循环不已，更无余事，此之谓易，而其动其静，必有所以动静之理焉是，则所谓太极也”。

即易有变易之意，就是阴阳（气）的变易，太极是作为理，是所以阴阳变易的原理。这样看来，气作为有形的资料，是能凝聚、能造作、能情意、能计度之存在，理乃无形的原理，是主宰气的凝聚、造作、情意、计度的存在。换句话说，充满宇宙空间（天地之间）的是气，其气是阴阳动静连续循环而成阴阳之气，其所以阴阳动静，就是所谓的太极。因此，理只是气的属性，不只是变化条理，还是主宰气的存在，是造化之枢纽，品汇之根柢。

---

① 《朱子语类》。

1、气发理乘说

李珥正是继承了上述朱子的理气观。所以他对理、气及其关系叙述如下：

“大柢发之者，气也，所以发者，理也，非气则不能发，非理则无所发。”

即气是能发的存在，理是能使气发的存在。所以他又说理是主宰，气是所乘。

“夫理者，气之主宰也，气者，理之所乘也，非理则气无所根柢，非气则理无所依着”。

又说理是形而上者，无形、无为，气是形而下者，有形有为。

“理无形也，气有形也，理无为也，气有为也，无形无为而为有形有为之主也，有形有为而为无形无为之器者，气也”。

我想，李珥所说的气是发动的存在，与朱子的所谓“气能凝结造作”一样，理则是乘宰之存在，与朱子的所谓“所以动静之理”一样。不过，李珥一方面说理是无形无为，又说它是主宰有形有为之气的，所以李珥的所谓理，是超越法则概念的根源之原理，和朱子的所谓“造化之枢纽，品汇之根柢”的太极之概念是一致的，李珥的所谓气，是以其造化而产生品汇万象的自体，和朱子的所谓“动静两端循环不已”的当体一样。如此看来，李珥的理虽是朱子的所谓“净洁空阔的世界”，是无形无为，但又是内在于有形有为之气，主宰气的。因而，李珥的理和气的关系是气包理，正如他所说“言气则理在其中”。朱子说理气决是二物，不

可分开，又说理气有不杂不离的关系，李珥说“理气本合”，或“理气原不相离”。

但是从主理的立场来看，主张理气是不杂不离，也可看作是理气都发。他们以朱子的“四端是理之发，七情是气之发”为依据，主张“理气两发”。李滉坚持理发的思想，以“四端理发而气随之”，“七情气发而理乘之”的命题，作出他和奇大升的四七论辩结论，连奇大升也对此心悦诚服。

然而，李滉死后几年，曾有牛溪成浑（1535—1598）向李珥质问退高论辩，意欲支持李滉的理气互发说之事。所以才在这里吐露了李珥的理气观、四端七情论以及人心道心说，从而在否认李滉的理发说的同时也反对他的四端七情论和人心道心说。

为了有助于在这里理解李珥的理气观，我们感到有必要谈一谈李滉的理气观和四端七情论。李滉的理气互发说和主理主气之见解如下：

“盖人之一身，理与气合而生，故二者互有发用，而其发又相须也，互发则各有所主可知，相须则互在其中可知，互在其中，故浑沦言之者，固有之，各有所主，故分别言之而无不可”。

即李滉想，理和气相须、互发。四端是理发气随，七情是气发理乘。所以，四端主理，七情主气。对此，李滉又说，应该指出四端发之血脉和七情发之血脉互不相同，其名也各不一样。他说：“七情之于气，犹四端之于理也，其发各有血脉，其名皆有所指，故可随其所主而分属之耳”。所以李滉说四端主理，七情主气，其主张如下：

“大柢有理发而气随之者，则可主理而言耳，非谓理外于气，四端是也，有气发而理乘之者，则可主气而言耳，非谓

气外于理，七情是也。”

李滉掌握四端之理发气随是主理，七情之气发理乘是主气，辨别主理和主气，尤其主张理气互发。我想，李滉想到理气两发，是他看到人的心身，从物心二元论的立场出发，把心又和精神体的理区别为物理的气质的气。用现代的话来说，理相当于理性，气相当于感性。

无论怎样，李滉提出理发即理动，以所谓主理的立场，也从朱子哲学的角度考证了理发理动的根据。果然朱子说过，“理有动静，故气有动静，若理无动静，则气何自而有动静乎。”，又说，“理必有用”。这“理有动静”和“理必有用”，根据不同的解释，也有主理派和主气派之间的差别。畿湖学派（主气派）的韩元震在《朱子言论同异考》里说，“理有动静之话指的是动静之理，不是理自己动静”。主理派学者不顾此说，认为理是动静，即是资料的，往往歪曲强辩。

再回过头来看李珥。如上所述，李珥否认李滉的理发，只强调一个气发。所以反对成浑意欲支持李滉的理气互发说，一直主张气包理和一个气发理乘。他在论述太极即理和阴阳即气的关系时，解释《周易》系辞传的所谓“易有太极”是“于阴阳变易之中，有太极之理”，这是他以气包理的逻辑阐明太极（理）和阴阳（气）关系的场面。其实，理气不杂不离，对于李珥来说并不是什么问题，只是所谓的主理派那么说，李珥也就不得不那么表达。而且有人把李珥的理气说成是“一而二，二而一”解释为是辩证法的，但以矛盾律为前提的辩证逻辑不是问题的解决。还有人把这比喻为华严思想的不二而不一，但是想引用彻底的唯心论的形而上学，却放过了问题的核心。因此我们应当重新反省李珥说的“理气二字未透”。关于理和气及其关系，他是这样说的：

“吾兄志学二十年，非不读圣贤之书，而尚于心性情，无

的实之见者，恐是于理气二字有所未透故也。今以理气为说，幸勿挥斥，天理者，气之主宰也，气者，理之所乘也，非理则气无所根柢，非气则理无所依着，既非二物，又非一物，非一物，故一而二，非二物，故二而一也，非一物者，何谓也，理气虽相离不得，而妙合之中，理自理，气自气，不相夹杂，故非一物也。非二物者，何谓也，虽曰理自理，气自气，而浑沦无间，无先后，无离合，不见其为二物，故非二物也。”

李珥关于理和气的关系，不能把理看作是本体，气是现象，也不能把理看作是精神的存在，气是物质的存在。因而，即便说是性理学借用佛家的所谓体用之用语，说成是理体气用，其气用也不是理体之所在，其理体也不是气用之本源。因为理和气都是形而上学之本体（存在）。李珥的所谓理自理，气自气，其意思是理和气都形而上的存在，把李珥的理气关系形容成二而一，一而二，是理气二者妙合为一。他说这是“理气之妙”，同时又说这很难理解，也很难说明。想来李滉说过“理字难知”，其实，性理学之难就难在理字，更难的是李珥的所谓“理气之妙”，又称难说。

朱子曾说理和气不离不杂，理气一体观，与此相反，一方面说理（太极）是造化之枢纽，品汇之根柢，一方面又说“此本无先后之可言，然必欲推其所从来，则须说先有是理”。朱子又说：

“若论本源，则有理然后有气，……若论禀赋，则有是气而后，理随以具。”

大体上评朱子的理气观是理先气后，但也不一定就那么看。因为正如上列所述，如果从本原，即所从来看，就应该是理先气后，但从禀赋，即现象来看，反而是气先理后。

然而，李珥也把理说成枢纽、根柢，看作理先气后。他说：

"理气无始，实无先后之可言，但推本其所以然，则理是枢纽根柢，故不得不以理为先，圣贤之言虽积千万，大要不过如此而已，若于物上观，则分明先有理而后有气，盖天地未生之前，不可谓无天地之理也，推之物物皆然。"①

从上述李珥的学说看，不仅从本原，而且从现象的物物来说也都是理先气后。我想，朱子虽说从禀赋，即现象来看是气先理后，但对此李珥即使从物物，即现象来看也是理先气后。如此把所以然的理，看成是枢纽、根柢，可见李珥在这里大胆地说破了理先气后。我想，朱子从认识论的过程来看，在现象物之上是气先理后，而李珥则把所以然的理看作是枢纽、根柢，现象物其所以然因为是理，所以主张理先气后。

主张理先气后是李珥的理气观。然而他否认理发，只主张气发，四端七情皆因是气发理乘，所以虽说是主气说，但不知事实上反而评为主理是否好。

在李珥的理气观中，还有一个特点。当时因为退高四论辩，学者的耳目都集中在理发或气发上，李珥却领先一步展开了极本穷源论。朴和叔是主气论者徐敬德的弟子，称阴阳之根柢是湛一虚明之气，对此李珥说太极（理）是阴阳之根柢，是极本穷源。换句话说，李珥否认一阴阳以前的阴气（太虚寂然），把太极看作是阴阳之主宰根柢，说一阴一阳的阴阳是无始。李珥说：

"圣贤极本穷源之论，不过以太极为阴阳之本，而其实本无阴阳未生，太极独立之时也。"②

"花潭用功，非不深，而但思之过中，反以气为阴阳之本，终归滞于一边，理气杂糅无辨，不能妙契圣贤之旨，岂不可

---

① 李珥：《栗谷全书·答成浩原》。
② 同上书。

惜哉。"①

意思是无始以来，把一阴一阳看作气，否认阴阳以前的淡然一气，即纯阴气的存在性，只主张理，即太极是气的主宰，是极本穷源。

程颐把理说成是所以阴阳者，以此来反对张载的所谓清虚一大之太虚是万物之本，李珥否认和上述一样的、阴阳以前的阴气即澹一寂然之气的存在，我想是继承了程颐的立场。

简要地说，以上李珥的理气观如下：

"理气元不相离，似是一物，而其所以异者，理无形也，气有形也，理无为也，气有为也，无形无为而为有形有为之主者，理也，有形有为而为无形无为之器者，气也，理无形，气有形，故理通而气局，理无为，气有为，故气发而理乘。"②

即把宇宙从构造上来看，就是理通气局，从性能上看，就是气发理乘。

2、理通气局说

上面已经看到了李珥理气观的气发理乘说。下面是他的理通气局说。

理一分殊说大抵是理气说的基本构成，李珥的所谓理体气用，是在体用关系中，再把理分为体和用，理之一是其本然，理的分殊是其流行。他说：

① 李珥：《栗谷全书·答成浩原》。

② 同上书。

“本然者，理之一也，流行者，分之殊也。”[1]

我想，理体因是造化之枢纽，品汇之根柢的理，所以是气造化的枢纽根柢，气用按其理体的主宰，使天地造化品汇现象具体化之资具的存在，是造作的。然而，若把理（理体）再分为体和用，理的体就是统体一太极的理一，理的用就是万物各具一太极的理之分殊。因而，理一就是一本之理，理分殊，就成了万殊之理。李珥说：

“一本之理，理之体也，万殊之理，理之用也。”

所谓理，因为原来是无造作，所以不能看作是造作的流行。但是，理气元不相离，由于气机造化，流行变化为万象当中，理因乘宰于万象，所以气流行和理流行是元不相离。对此，李珥是这样说理气之妙的。

“理何以有万殊乎，气之不齐，故乘气流行，乃有万殊也，理何以流行乎，气之流行也，理乘其机故也。”[2]

那么，本然的理之一和流行的分之殊的关系如何？他说，放弃流行之理，而求本然之理是错误的。又说：“本体之中，流行具焉，流行之中，本体存焉。”即理一和理分殊是浑然一体，理一分殊四字应该是最恰当的体现。

李珥从理的侧面和性的侧面对本体和流行的关系有不同的看法。这里所说的理，指的是源头本然，性，指的是个别本然。若从源头本然的理之侧面来看，天地万物吾人虽然不同，也是理通，

① 李珥：《栗谷全书·答成浩原》。。
② 李珥：《栗谷全书·答安应休》。

具体如下：

"理虽一而既乘于气，则其分万殊，故在天地而为天地之理，在万物而为万物之理，在吾人而为吾人之理，然则参差不齐，气之所为也。虽曰气之所为，而必有理为之主宰，则其所以参差不齐者，亦理当如此，非理不如此而气独如此也。天地人物，虽各有其理，而天地之理则万物之理，万物之理则吾人之理也。此所谓统体一太极也。"①

即天地万物吾人都是统体一太极的理一之显现，理是周通于天地万物及吾人的。

下面，李珥对个别本然，即性的侧面叙述如下：

"虽曰一理，而人之性非物之性，犬之性非牛之性，此所谓各一其性者也。"②

李珥一面说性是理气之合，一面说性是理在形质的气中，那么理就和形质无关，天地万物之理虽然同一（周通）但理在人或物的形质中，已经作为性使人性和物性不同，犬性和牛性不同，各自局限为特殊性。所以他把周敦颐的所谓各一其性的各一，看作是特殊性。由此可见李珥的理通气局说。

李珥的理通气局说和后代奇正镇（1798—1876）的理一分殊说以及任圣周（1711—1788）的气一分殊说，可说是韩国性理学的特征之一。当然朱子也早就说过理同气异，又曾使用过理通和气局之用语，但是，将其明确论证为体系化的还是李珥。而且我们也能看到通局二字与华严哲学的理通事局说有关。但是，也应

① 李珥：《栗谷全书·答成浩原》
② 同上书。

知道华严的所谓理、事，和理气说的所谓理、气，其概念是全然不同的。华严学的理、事是站在观念论的立场上将其形而上学化为唯心论，而性理学的理、气则是实在论的形而上学，因为理、气并不局限于观念论或唯心论。所以李珥的理通气局说应当断定为来自程朱理学。李珥的理通气局思想如下：

“理通气局，要自本体上说出，亦不可离了本体，别求流行也。人之性非物之性者，气之局也。人之理即物之理者，理之通也。方圆之器不同，而器中之水一也。大小之瓶不同，而瓶中之空一也。”①

简单地说，就是：“气之一本者，理之通故也，理之万殊者，气之局故也。”

3、理有善恶说

回顾一下，从主理之立场来看，理被看作极尊无对，说理是绝对善。但是，李珥却说，自然现象的参差不齐，因而善恶相对的世界也因其理的显现，理也有善恶。即把自然界的参差不齐看作理的流行（显现），并将其转向气禀之局限，即气局。在气禀中因有清净与污秽之差，所以在理中就有善恶。说理有善恶的是程颢，他把人性说成是生之谓性，性即气，气即性，气禀有清浊，理有善恶。但在性里，原来并不是善恶相对存在的，因为气禀善恶（清浊），性（流行的性）才有善恶。李珥继承了程颢的性说，下面是他讲的理有善恶。

“栗谷曰，程子曰人生气禀，理有善恶，此晓人深切八字打开处也。其所谓理者，指其乘气流行之理，而非指理之本然也。本然之理，固纯善，而乘气流行，其分万殊，气禀有

① 李珥：《栗谷全书·答成浩原》。

善恶，故理亦有善恶也。……若以理之有善恶者为理之本然，则亦不可，理一分殊四字，最宜体究（体现）。”

我想，李珥因为站在性善说的立场，性的源头本然虽是纯善，但气质之性里有善恶，所以主张流行之理有善恶。

### 三、心性论

以上谈到了一些李珥的心性论，现在拿他的气发理乘说和理通气局说，以及理有善恶说，看看他的心性论是怎样出现的。

#### 1、心性情意一路说

大体上说，站在理气二元论立场的人说是理体气用，主张性体情用。还说心是理气合。但是，按照性即理的原则，也把心说成是气。因为视情为动态，其情动之形气，就看成心。所以朱熹也说“心者气之精爽”[①]，程颐也说“有性之形的曰心”。李珥对心性情意的关系叙述如下：

“性理也，心气也，情是心之动也。先贤于心性，有合而言之者，孟子曰仁人心是也。有分而言之者，朱子曰性者心之理是也。析之得其义，合之得其者，然后知理气矣。情字命名之意，从性从肉，是血气行理之名也。”[②]

回顾一下，朱熹以后，以中国为主的主理倾向一般主张理气两发。但是，李珥只承认一个气发，主张气发理乘一途说。他说：

“须知性心情意只是一路，各有境界，然后可谓不差矣。何谓一路，心之未发为性，已发为情，发后商量为意，此一路也。何谓各有境界，心之寂然不动时，是性境界，感而遂

---

① 朱熹：《朱子语类·性理》。

② 李珥：《栗谷全书·答安应休天瑞》。

通时，是情境界，因所感而岫绎商量，为意境界，只是一心，各有境界。”

即，发的是心，是气；其所以发，是性，是理；他的心性情意一路说，又说是气发理乘一途说，这和李滉的理气互发两歧说是相符的。

2、本然之性和气质之性的关系

李珥的性说是以他的气发理乘一途说和理通气局说为基础的。朱熹的理气说则是继承程颐的所谓性即理的立场，说成是天地本然之性和气质之性。他说：

“（朱子曰）有天地之性，有气质之性，天地之性则太极本然之妙，万殊之一本也。气质之性则二气交运而生，一本而万殊也。”①

“（朱子曰）气质之性，只是此性，堕在气质之中，故随气质而自为一性。”②

“（朱子曰）向使元无本然，性则此气质之性，又从何处来耶”。③

从上述例句可知朱子的立场并不是不想把天地本然之性和气质之性看作是另外的。即本然之性，性即理，是太极，所以是万殊之一本，气质之性，靠阴阳二气的交运凝聚，以其差别之性而为一本而万殊。李珥也说理在气中，然后为性，所以朱熹说性（本然之性）是堕在气质之中的性，是气质之性。

那么，李珥是如何看性的？他以其气包理的逻辑明确地说出

---

① 朱熹：《性理大全·性理二》。

② 同上书。

③ 同上书。

了性论。

"性情本无理气互发之理，凡性发为情，只是气发而理乘等之言，非珥杜撰得出，乃先儒之意也，特未详言之。而珥但敷衍其旨耳，建天地而不悖，俟后圣而不惑者，决然无疑，何处见得先儒之意乎，朱子不云乎，气质之性，只是此性（此性字，本然之性也）堕在气质之中，故堕气质而自为一性（此性字，气质之性也）。程子曰，性即气，气即性，生之谓也。以此观之，气质之性，本然之性，决非二性。"①

即李珥在气质之性里找到了本然之性。他又说：

"大柢气质之性非别性也，气质包性，故谓之性也。气质如器，性如水。"②

李珥的性论是由他的气发理乘说和理通气局说两部分组成，简要地说是气包理的构成，是一贯的。就是气质之性的构成是气质包性（气包理），是气质+性（气+理）。这时如果单指理，就是本然之性（太极理的完全体），如果通过气质（即气局）看其中的理，就会随着其气质的不同出现差异性。这就是他的所谓气质之性。

那么，李珥的本然之性和气质之性之间的关系就自然有了结论。他说：

"但就形质中，单指其理而言之，则本然之性也。本然之性，不可杂以气也。子思孟子言其本然之性，程子张子言其

① 李珥：《栗谷全书·答成浩原》。
② 李珥：《栗谷全书·论心性情》。

气质之性，其实一性，而言者不同，今不知其所主之意，遂以为二性，则可谓知理乎。”①

朱熹以后，性论分为主理主气两种意见，到李珥才得到如此明确的解释。无论如何，李珥的性论是“气质之性，包本然之性”，是以他的气包理的逻辑阐明的。

3、四端七情论

关于四端和七情，在程朱理学或阳明心学里虽已谈到，但却论述不详。朱熹在他的语类里也说过“四端是理之发，七情是气之发”。但是，朱熹以后，主理的倾向以陈淳为始，有元朝的程复心，朝鲜朝初期的权近、李坡、柳宗祖等认为四端属理，七情属气。但到了朝鲜朝中叶，由于李滉修改了郑之云的天命图，最先说明四端七情由来的朝鲜朝性理学便以四七论而形成其主流。换句话说，郑之云和李滉虽将四七分属于理、气，而奇大升却主张理气共发，四端包含于七情。前面的几种说法都是看作七情对四端，后面的奇大升则认为七情包四端。其实，即便说韩国性理学凌驾于中国理学就是因为四七论辩的抬头，也并不过分。

现在来看看李珥的四端七情论。李珥解释为是他的气包理说和气发理乘一途说。大抵主理的倾向是把心看作理气合，用内理外气、内出外感解释四七论。所以四端是理发，七情是气发，看作七情对四端，说四七是异质的，有高低之价值。可是，李珥看作是七情包四端，心之动的情只是一个七情，四端的善，他指的是七情有善恶中的善。所以他否认理气两发二歧说，提倡气发理乘一途，同时主张即使后世圣人复起，也不易斯言。此立场虽是主理倾向的哲学出发点，但不同于其根本始于心性论，因为那是从宇宙自然界开始的。李珥断定天地之化也只是气化，因而吾心之发也是气发而已。所以，他彻底反对“四端内出，七情外感”的

① 李珥：《栗谷全书·论心性情》。

主理倾向。

“以四端为由中而发，七情为感外而发，以此为先入之见，而朱子发于理发于气之说，主张而伸长之，做出许多葛藤，每读之，未尝不慨叹以为正见之一累也。”①

李珥对他的七情包四端论的立场又阐述如下：

“若七情则已包四端在其中，不可谓四端非七情，七情非四端也，乌可分两边乎。”②

他的七情包四端，乃是他将性论里的气质之性包本然之性的组成推演到情论，可知他的气包理的逻辑是一贯的。他又说：

“四端七情，正如本然之性气质之性，本然之性则不兼气质而为言也，气质之性则却兼本然之性，故四端不能兼七情，七情则兼四端。”③

主张七包四的李珥因为把四七只看作一情，所以以此对照四端和七情。朱熹也已经分配过四端和七情，但也说难分。可是，已站在七包四立场的李珥，不能不对照四七，他说：

“夫人之情，当喜则喜，临丧而哀，见所亲而慈爱，见理而欲穷之，见贤而欲齐之者（以上喜哀爱欲四情），仁之端也。当怒而怒，当恶而恶者（怒恶二情），义之端也。见尊贵而畏

① 李珥：《栗谷全书·答成浩原》。
② 同上书。
③ 同上书。

惧者（惧情），礼之端也。当喜怒哀惧之际，知其所当喜所当怒所当哀所当惧（此属是），又知其所不当喜所不当怒所不当哀所不当惧者（此属非，此合七情而知其是非之情也），智之端也。善情之发，不可枚举，大概如此，若以四端准于七情，则恻隐属爱，羞恶属恶，恭敬属惧，是非属于知其当喜怒与否之情也。七情之外，更无四端。”①

总之，李珥的四端七情论在于和他的性论不可分的关系，也是和他的人心道心说相连的。

4、人心道心说

人心和道心的问题是和四端七情论经常相关的。人心道心之说，最初是《书经》的大禹谟篇，但据荀卿讲，早在《道经》里就已经有了所谓的“人心之危，道心之微”的话。总之，朱熹在《中庸》序的《书经》里，就解释为所谓的“人心惟危，道心惟微”，“人心发生于形气之私，道心根于性命之正，所以，人心或危殆而不安，或微妙而难见。”所谓形气，和理气的气不同，是耳目口鼻和四肢之属，是私有的物，所谓性命，乃是赋命受性，是公共的天理。

然而主理之倾向把人心和道心看作和七情四端一样。李珥却认为人心和道心的心不同于情。情是性发为情的情，是发出的，心是从发出的情之境界到重新计较商量的意之境界的总和。他是这样说的：“盖人心道心兼情意而言也，不但指情也。”谈到人心道心，李珥说：

“未发已发及其计较商量，皆可谓之心也，发者气也，所以发者理也。其发直出于正理，而气不用事，则道心也。……

① 李珥：《栗谷全书·答成浩原》。

发之之际，气已用事，则人心也。”①

即用气发理乘说来解释心的作用，心的发生如若正理直出，就是道义的公共的道心，发出之时，如若是私意的形气起作用，就是口体的己私的，就是人心。但是，仔细观察形气用事，如果向正理而去，最初的人心会变成道心，如果没能仔细观察，其人心最终会很危险，相反，最初的道心也不能按原来的那样推行，形气用事模糊，反而会变成人心。这样，始于道心，终于人心，而且开始是人心，最终变为道心，李珥是用他的终始说解释的。所谓终始，等于始终，他的终始说把人心和道心看成是相对的。对此，李珥说：

“七情则统言人心之动有此七者，四端则就七情中择其善一边而言也，故不如人心道心之相对说下矣。且情是发出恁地不及计较，则又不如人心道心之相为终始矣，乌可强就而相准耶。”

主张这种人心道心终始说的李珥，进而主张人心道心不是二心。

“人心道心，通情意而言者也，人莫不有性，亦莫不有形，此心之知觉，旁由形之寒暖饥饱劳逸好恶而发，则谓之人心，初非不善，而易流于人欲，故曰危。直由性之仁义礼智而发，则谓之道心，此则既无不善，务在扩而大之也。只是精微难见，故曰微。所为而发者，有二名，而其知觉则一也，故曰人心道心非二心也。”②

---

① 李珥：《栗谷全书·答成浩原》。
② 李珥：《栗谷全书·答安应休天瑞》。

即人心道心虽是相对的，其发出根源即其知觉只是一个，所以人心道心也并非是相互对立的二心。

他的七情包四端说立足于他的心性情意一路说，但他的人心道心说却如上所述，就是相对终始说了。因而他又说：

“但人心道心，则成为形气，或为道义，其源虽一，而其流既歧，故不可不分两边说下矣。”①

他在三十七岁时（壬申）对成浩原说过的人心道心说，从他四十七岁时（壬午）向宣祖奉进的《人心道心图说》里也完全表露出来了。即从天理直出者的道心（善）和人欲横生者的人心（恶）两方面说明。只是由于从发处的直出和横生才分成两方面，其根源都是性命之正的理。所以他又说：

“但道心虽不离乎气，而其发也为道义，故属之性命。人心虽亦本乎理，而其发也为口体，故属之形气。方寸之中，初无二心，只于发处有此二端。”

即人心和道心都根于性命之正的理，只是发之时由于为道义的（道心）和为口体的（人心）之差异，才互不相同，因而人心也有天理的和人欲的。那是如果精察人欲的，以道心制伏其人欲，人心倘若听从道心的命令，那么，人心也会成为道心，人欲得到遏止。从发处分为两方面，是因为他站在心性情意一路说的立场。他解释朱熹的所谓或原或生就是站在心性情意一路说的立场上。

“故发道心者气也，而非性命则道心不生，原人心者理也，而非形气则人心不生，此所以或原或生公私之异者也。”

① 李珥：《栗谷全书・答成浩原》。

回顾一下，李珥在四七论里，四端剔出了七情有善恶中的善，七情是包摄四端的。但是，四七和人道对照，四端专讲道心，七情是说人心和道心之合。那么，七情有善恶中的善，就成了四端（即道心）的善，七情中的余恶，就成了人心，人心是人欲，是恶。

另外，“其发直出于正理，而气不用事，则道心也，七情之善一边也，发之之际，气已用事，则人心也。七情之合善恶也。”①

如果道心之善和人心之善合而为天理，那么人心中的人欲就是恶。大抵天理和人欲的问题，在宋、明儒者中也有很多议论，其立场不同，观点也有相当的差别。这里应注意的是可看作李珥末年定论的《人心道心图说》，对道心和人心，天理和人欲的问题，叙述如下：

> “道心纯是天理，故有善而无恶，人心也有天理，也有人欲，故有善有恶。”②

综上所述，七情有善恶，也称人心道心之总名，四端如果说是七情有善恶中的善一边，或专言道心，那么，四端反而也说成是道心和人心之善。所以李珥的人心道心说里有些混乱。而且，他的气包理的原则，在性论里是“气质之性，包本然之性”在情论里是“七情包四端”，形成了一贯的结构，但是到了心论，却以人道终始说，成为人心对道心，即人欲对天理的相对说。虽然他的一贯逻辑是气包理，但他的心论却改为人心包道心。

**四、格致诚正论**

格致诚正论相当于性理学的修养论。按照格致（格物致知）的解释，诚正（诚意正心）的解释也不同，产生了朱、陆同异和朱、

---

① 李珥：《栗谷全书·答成浩原》。

② 李珥：《栗谷全书·人心道心图说》。

王异同，朝鲜朝中叶性理学达到高潮之时，根据格物致知的训读，学者之间的立场也不一样。其主要的立场是把理看作是发的存在，虽出现了理到说，但李珥只承认一个气发，所谓的理自到就不能成立。在栗谷学中，认识上主客观相互对应，是因为通气才有可能。

朱熹继承程颐的格致说，他说：

“知者吾心之知，理者事物之理，以此知彼，自有主宾之辨。”①

即辨别主观的知作用和客观对象的物理。对主（心）的构造和性能，朱熹解释如下：

“心者人之神明，所以具众理而应万事者也。性则心之所具之理。”②

由于心（主）和物（宾）的对应，才形成知识，当心的理（性）和物的理相对应无余时，心知就推极，物理穷至，推极即穷至，可说到了物我一体。对此，朱熹又说：

“盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理，惟于理有未穷，故其知亦有不尽也。”③

“理之在物者，既诣其极而无余蕴，则知之在我者，亦随所诣而无不尽也。”

---

① 朱熹：《朱子大全·答江德功》。
② 朱熹：《孟子尽心章·註》。
③ 朱熹：《大学·补亡章》。

对此，李珥接着朱子的认识论（格致论）说：

“格物云者，人穷物之理而使之至于尽处也。物格者，物之理已至于尽处，更无可穷之余地也。此说通透利落，十分明白。”①

上述立场是李珥继承了朱熹的格致说，是认识论上的对应说。对此，李珥的嫡传金长生在他的语录里，更简要地说明了这种立场。

“物格之说，惟栗谷所论，通透利落，盖曰物格者，物理尽明而无余蕴，是物理至于极处也。是主物而言也。知至者，物之理尽明而无余，然后吾之知亦随而至于极处也。是主知而言也。此乃一本于朱子说也。”

然而，当时流行以奇大升为是的理到说，对此，李珥想，把无形无为的理看作是自到的事物，不合理致。他说：

“理本在极处，非待格物始到极处也。理非自解到极处，吾之知有明暗，故理有至未至也。”②

又说物格和知至同时对应。

“物格知至，只是一事，以物理言之，谓之物格，以吾心言之，谓之知至，非二事也。”③

① 李珥：《栗谷全书》。
② 同上书。
③ 同上书。

那么，物的理虽已到极处，只是吾心之知未到，即知若不到极处，其物理之极就完全不能理解。

对此，李珥说如果把格致诚正说成是学者的任务，那么，达到至极之时，就会变成圣人了。他又说：

> "物极其极，知极其至，意极其诚，心极其正者，圣人也。格致诚正而未造其极者，君子也。……未格致而欲格致，未诚正而欲诚正者，学者也。"①

李珥的格致论只停留在认识论。当然，儒学本身的目的是成为知行兼全的圣人，不用说，并非只停留在知上。所以，即便是看朱熹的所谓《大学》八条目之中前4个条目的格致诚正，格致和诚正也不能分开来看。如果说格致是认识论，那么，诚正就该当是修养论，进而其认识论和修养论又是方法论。而且其方法论也不止于方法论，同时也成为功效论。

程朱学以其修养方法，强调居敬和穷理两种，这相当于《中庸》的所谓"尊德性"和"道问学"。然而，陆王派注重尊德性，即居敬，程朱派则注重道问学，即穷理，这是后世人的评论。又主理的立场是以居敬为主，主气的立场是以穷理为主，这也是一般的评论。那么，不是主理的立场反而应当是注重于穷理，主气的立场反而应当注重于居敬了吗？这便是后来学者们的疑问。但这起因于对理气概念上的差异。一般说来，主理的立场把理看作是纯粹精神体，在修养方法上注重于居敬。因为比起他们穷究纯粹精神体的理，更想以敬理来体现。但从主气的立场来看，他们把理看作无形无为的所以然，注重穷究体会其理的奥妙之穷理，也是理所当然的。因而，李珥强调格物致知（穷理）。

致知的知比起理论的知，则更重视道德实践方面的知。所以

---

① 李珥：《栗谷全书·答成浩原》。

李珥主张以穷理明善来辨别是非。他说：

“穷理以明善，笃志以帅气，涵养以存诚，省察以去伪，以治其昏乱，然后未感之时，至虚至静……及其感也，无不中节。”①

即把穷理和明善连贯起来就是他的格致论，把笃志和帅气、涵养和存诚、省察与去伪连贯起来就是他的诚正论。

李珥进一步又把居敬看作修养学习的过程，把存诚看作学习的效果。他说：

“诚者，天之实理，心之本体，人不能复其本心者，由有私邪为之蔽也。以敬为主，尽去私邪，则本体乃全，敬是用功之要，诚是收功之地，由敬而至于诚矣。”②

李珥对诚意和正心论述如下，从这里可知诚意正心乃是修养之要谛。

“诚意为修己治人之根本，……如志无诚则不立，理无诚则不格，气质无诚则不能变化，他可推见也。”③

“正心是终身事业，其要则方氏所谓中虚而有主宰者是也。”④

到现在为止，主要讨论的是李珥的修养论，作为他修养诚之目的，这里就提出一个知行的问题，他主张知行并进。所以若要

---

① 李珥：《栗谷全书·圣学辑要》。
② 同上书。
③ 同上书。
④ 同上书。

达到收功之地的诚，就要以诚则明来完成格物致知和诚意正心，才能到达不思而得，不勉而中的圣人境地。

## 五、经世思想和务实思想

上面介绍了李珥的性理学说，现在来看看他的经世思想和务实思想。儒学认为道德不能脱离政治。这在《大学》的八条目里已经出现，简单地说就是修己和治人。李珥的时代正如他说的那样，是朝鲜王朝的中衰期，其以前接连发生的士祸，是儒者们丧失了出仕之勇气，盛行隐遁山村，只埋头于修己的学问。李珥的主张却不同。他想必须一起理会学问（修已）和实践（治人）。对于修养功夫大概指居敬和穷理两种，李珥则提倡力行达到三者同时并进。李珥把学问的功效放在经国济民，即经济上，意欲建立儒教的理想世界。然而，他的所谓理想世界不仅是道义世界，而且是如今所说的福祉世界，主要是朝鲜后期实学提出的所谓经世致用的思想。因而后世有些人把李珥看作是所谓实学思想的先躯者。

### 1、务实的修己治人

李珥使用了很多诸如实理、实心、实意、实功、实事等词。实，是诚实的实，朱熹曾对诚字注释为“真实无妄”的真实的实，相当于诚实。对此，李珥说：

> “自然而然者，天道也。有为而然者，人道也。真实无妄者，天道也。欲其真实无妄者，人道也。”[1]

而且又把诚分为实理之诚和实心之诚，他说：

> “诚者，真实无妄之谓，而有实理之诚，有实其心之诚，

---

① 李珥：《栗谷全书·四子言诚疑》。

知乎此，则可以论诚矣。”①

“天道即实理，而人道即实心也。”②

这就是《中庸》的所谓“诚者天之道也，诚之者人之道也”，他把天道，即诚（天理）说是实理，人道，即诚之说成是实心，强调实，这就明确表现了他的务实思想。

李珥的务实的经世思想之目标在于安民，他把百姓看作国之本，即邦本。这种思想当然作为儒学思想之本领的王道，才能达其仁政施与天下人的实效之目的。应注意的是，李珥的务实思想要经过修己和安民（治人）的两方面。

然而，李珥作为一个儒者，认为王道仁政是最高的理念，这虽是他的基本立场，但他作为以务实思想，最强调随时变通，设法救民的经世家，这里有他的实学精神。

李珥关于王道和法制是这样说的：

“大抵随时可变者法制也，亘古今而不可变者王道也，仁政也，三纲也，五常也，后世道术不明，不可变者，有时而迁改，可变者，有时而胶守，此所以治日常少，而乱日常多者也。”③

即王道的理念虽是不可变的，但实现其过程的法制应该是随时变通的。这指的是作为其务实思想基础，务实的实比真实或诚实的实更具有具体的实际性，适时的具体实际之意很强。前面虽也有所述，但李珥使用最多的是实理、实心、实功、实效等实字，实理或实心的实，应当看作诚实的意思较强，实功或实效的实，实

① 李珥：《栗谷全书·四子言诚疑》。
② 同上书。
③ 李珥：《栗谷全书·万言封事》。

际的意思较强。但是，实功、实效等也不能没有诚实心，这从《中庸》里也能得知“不诚无物”。所以李珥一贯把修己和治人（安人）当作务实。从他的《东湖问答》来看，一方面说务实是修己之要，一方面又特别强调主上（君主）的务实。因而若就《大学》的八条目前半部分所说的实来看，只具法文而不努力于实效的话，那也不过只是虚文虚礼，毫无功效可言。

“自古有为之君，莫不先定其志，志乎王道则尧舜之治化，皆吾分内事也。……立志之后，莫如务实，……终朝设食，不得一饱，空言无实，岂能济事，……今我主上必欲求治以古道，则当务实效，不事文具。”①

李珥的这种经世思想应是努力于实功、实效的务实思想，所以他的实，在哲学上作为实理、实心，是诚实性，在经世上作为实功、实效，就是实际性。那么，经世的实际性之实，其内容又是什么呢？在这里，李珥一方面承认时宜思想的时代变迁，又主张应当讲究适时之实。

2、时宜和务实

李珥认为时宜和务实有不可分的关系。首先看看他的时宜之意。他说：

“夫所谓时宜者，随时变通，设法救民之谓也。”②

即如《中庸》的时中思想一样，制定适时之法制，使百姓安居乐业就是时宜。这里包含着李珥的历史哲学。据李珥讲，所谓法，因时制定，时变，则法亦不同。所以从中国的历史来看，舜

① 李珥：《栗谷全书·东湖问答》。
② 李珥：《栗谷全书·万言封事》。

继承尧本应有一致的地方，把九州分为十二州，禹继承舜的时候又恢复为九州，这并不是圣人喜欢变异，而是时宜的问题。再例如，夏朝虽崇尚忠，但是，崇尚忠，久而久之就会产生弊端，殷朝改为质，质一久又会产生弊端，所以天下大乱，由于秦的暴政、焚书而灭亡，汉朝将秦的暴虐引以为戒，崇尚宽德，又尊崇经术(儒经的统治方法)，其弊端是崇尚虚文，不讲实际，所以被外戚夺取了政权，形成阿谀风气，世祖起而崇尚节义，儒者纷纷努力为名誉和节操不惜一切，变为苦节，结果又变成了魏晋的旷荡虚浮，无视礼法，最终导致五胡之乱，唐朝起，欲以贞观之治挽救其弊，但终于未尽其愿，以后经过五代之乱，虽已收拢威柄，但贞宗以后，升平已久，纪纲渐渐松懈，出现颓靡之象。对此，大贤纷纷研究变通之策，但神宗信任王安石，不重仁义，只重功利，终于招致大祸。

若看我东国，箕子八条因文献无证而不甚了解，以后的三国时代骚乱，政教不值一考，高丽 500 年也风雨晦冥，进入我朝(朝鲜)，太祖启运，世宗守成，才用了经济六典，成宗出版大典，其后随时立法，名为续录。这也是随时宜而变通。这样，燕山君改变祖宗贡法，损下益上，虽遭中宗反正，但因无识之辈的功臣而掀起了己卯、乙巳士祸。因之士林狼顾胁息，侥幸苟活，不敢过问国事；相反，权奸之辈只顾私利，狂于剥民自肥。

对此，李珥以时宜和务实为一体两面来看，他说：

> “政贵知时，事要务实，为政而不知时宜，当事而不务实功，则虽圣贤相遇，治效不成矣。”①

即时宜就是随时变通，设法救民，所谓实功就是以作事有诚反对空言。

---

① 李珥：《栗谷全书・万言封事》。

这样看来，李珥的实学思想就是以实现王道为目标的实宜，随时变通的更张政策兼有务实的作事有诚之实心、实功及实效的诚实性。

3、人权和言路

上述李珥的时宜和务实的经世思想最终涉及到人权和言路的问题。人权思想早在孟子就表现为民本思想，李珥在腐败没落的社会，以实行一大更张欲图宣祖也成为尧舜式的圣君，并为此倾注了全部精力和忠诚。他虽然没有想到现在这样的民主共和制，但他谋求《礼记》的所谓“大同世界”，从年代来看，比中国康有为的公羊思想还早了三四百年。

> “君依于国，国依于民，王者以民为天，民以食为天。民失所天，则国失所依，此不易之理也。”①
>
> “百姓者，有邦之根本。”②

使百姓太平则是他的更张要义。李珥说：

> “夫所谓安民，为之兴利除害，使乐其生之谓也。”③

我想，他所说的政治，归根结底并不是为了填饱为政者的肚子，而是使百姓吃饱，生活太平，进而使之生活安乐。体现了他的实学精神，又说百姓是国之根本，可见他的人权思想。

其次，李珥还重视政治的要谛，即言路。言路就是为政者倾听民意之所在的途径，打开或关闭言路，关系到国家的兴亡。李珥把公论，即舆论说成是国家的元气。

---

① 李珥：《栗谷全书·圣学辑要》。
② 同上书。
③ 同上书。

“公论者，有国之元气也。公论在于朝廷则其国治，公论在于闾巷则其国乱。若上下俱无公论，则其国亡。何则在上者，不能主公论而恶公论之在下也，防之口而治其罪，则其国未有不亡者也。……国无公论则亡，安可禁绝之乎。”[1]

李珥重视的公论和重视当今民主舆论的思想是一致的。他虽处在朝鲜朝封建的君主制度之下，但在他的心中，仍把王道作为理想，立足于“民惟邦本，本固邦宁”的民权思想，重视公论才能使他的变法更张的思想和安民作为最后目标实现，这就是他的经世思想。

以上简要叙述了李珥的时代背景及其生涯。又重点研究了他的哲学思想。然而，李珥的思想并不只限于此。他说，学问如果只限于学问，就毫无意义了。将其学问用于实践才有价值，这是他的主张，即李珥的经世思想。他的经世思想包括他的务实论、时宜思想、变法更张论和抗战便民策等，在儒家王道论中，也创建了新的政术，尤其是他的务实思想，使他成为朝鲜朝实学思想的嚆矢。

① 李珥：《栗谷全书·代白参赞仁杰疏》。

# 第十三篇　朝鲜中期的性理学说（2）

## 第一章　金长生的哲学思想

沙溪金长生是李珥的嫡传，继承了李珥的思想，又传授给了宋时烈。尤其是他把直的思想传给宋时烈，对其成为尤庵哲学的主题，产生了很大的影响。他的学问虽以礼学而著名，这里要了解的却是他的理气观和心学观，以及格物致知说。

**一、生涯和思想**

金长生（1548—1631）出生于朝鲜朝明宗三年的汉阳，享年八十三岁。

据年谱记载，他自幼老成庄重，不善言笑，在德性上少年老成。十一岁以后，有志于圣贤之学问，无意于趋好世俗。

他最初追随宋翼弼（龟峰），用心勤奋学习并研究宋四子（周子、二程子、朱子）的书和《近思录》等诸书，学问日见进步。他长大后，拜李珥为师，听至圣学之深奥，安心力行，自任重厚，深得李珥的期许。

金长生辞世后，后人高度评价他的人品和学问，下面介绍宋时烈对他的评价：

“先生天赋敦厚，气貌和粹，谦冲乐易之资，方正确实之操，自然近道，早承家训，已知向学及从事师友之间，慨然

有求道之志，遂专意于性理之学，其所以为学者，必以读书穷理为先，反躬力行为主，故其读书也，必整敕衣冠，端拱危坐，专心致志，终日沉潜，字求其训，句探其义，少有疑晦，则仰思俯读，必得通贯而后已，穷昼夜忘寝食，必以默识，心融精思，实得为务，如是者，自初至终，常如一日焉。”①

金长生生来无安逸，读书穷理和反躬力行于不息，用心体得。他确实是一个“学以知之”的儒学者。他也慎重选择读书的教材，学问方法必须是穷理和实践并行。

“最以小学为学之基本，尊信服行，以为终身准则。每夜必读庸学心经近思录等书，循环纯熟如诵己言，故先生始自以为质鲁而难成，及其用力之久，通透融释，看书析理，迎刃而解，无有窒碍矣。其躬行也，必以居敬为主。常曰，圣人之心，如明镜止水，湛一虚静，外物不能侵乱。至于众人，率多扰攘，动时多而静时少，必须敬以直之，然后为学，始有奏泊处耳。”

金长生也和大部分儒学者一样，以朱子的《小学》为基础教材。因为《小学》是重视“洒扫应对”等躬行实践的文章。下一阶段的教材是《大学》、《中庸》、《孟子》、《论语》、《心经》和《近思录》等。这些教材都是以“居敬穷理”“修己治人”为内容的高级教材。他选择了居敬穷理、修己治人的方法和“务实力行”作为学问的指南。这种方法，就是他说的诚敬和忠直之集大成。这是儒学里最重要的心学方法，这种方法和精神以他的弟子宋时烈的直哲学继承并得到了发展。这种思想的渊源是扎根于他

① 金长生：《沙溪全书·卷48·附录》。

的先生李珥的诚思想。李珥的实理、实心、实事的实学体系都是依靠至诚来体会、体现的。这已经成为金长生、宋时烈学问的基础。金长生忠实地继承了这种思想和精神，又传授给了宋时烈。所以金长生在论述东方道学的渊源时，最尊崇李珥，并自称自己是其嫡传。

“论东方道学之统，以郑圃隐梦周倡绝于丽季，金寒喧宏弼继坠绪于我朝，而微言未著，至道未畅，静庵赵先生光祖，以诚明之学，任君民之责，立朝施说蔚有可观，其遗风余韵，足以耸动百世矣。自是厥后，间有一二儒贤，挺生名世，而未见卓然传道者，退溪先生承群贤斩伐之余，至以兴起斯文为己任，沉潜经传，讲明义理，守一己之谦德，牖后学于来世，其功可谓大矣。能如明白，纯粹洞彻无渣，真知实践，得圣人之宗旨，考之言行，而无瑕尤，措之事业，而合时宜，出处以正，进退以义，任继开之丕责，寿道脉于无穷者，唯吾栗谷先生一而已。”①

金长生指出，道学的渊源在郑梦周，其传统由金宏弼、赵光祖、李滉继承，到李珥就成为集大成，自己则继承了其传统。金长生自称是李珥的嫡传，任何人也不否认，都高度评价他的人品和学问。宋时烈的下述评论就足以证明。

“其居于家，则每日蚤起盥栉束带，展谒家庙，退处书室，静对几案，绝不以事物经心，闺庭之间，斩然有序，亲在左右就养，必极其方，抚恤卑幼，慈爱周洽，死丧之威情文备，至祭祀之礼，以退处而有间也。”② ……拜诸老，侍奉所生，和弟妹友爱，至老笃实，不贪财，厚待人。庆孙等死于非命，追念始终如一，痛悼

① 金长生：《沙溪全书·卷48·附录》。

② 同上书。

之意如诉如泣，感动他人，笃实于恩义，正伦理，尽善尽美。从事仕宦不分官职大小尽心奉职。中年大部分时间在州县，其妻利物之意处处体下至诚。癸亥以后，立庙之日不多，其蕴蓄虽不得施展，但他知无不言，言必合乎事理，匡救、补益之事颇多。爱国忧国之情退出官场依然如故。

**二、一元的理气观和心性论**

朝鲜朝的儒学者研究理气问题的倾向有两个特点。其一是把理气问题作为宇宙的根本原理，意欲研究其本身，另一特点是把理气问题作为主体的形而上学之根本，从人的心性来研究。金长生则取后者，尤其是他忠实地继承了李珥的理气观。他说：

> “有问于臣者曰，理气是一物是二物，臣答曰，考诸前训，则一而二二而一者也，理气浑然无间，元不相离，不可指为二物。故程子曰，器亦道道亦器，虽不相离，而浑然之中，实不相杂，不可持为一物。故朱子曰，理自理气自气，不相夹杂，合二说而玩索，则理气之妙，庶乎见之矣。论其大概，则理无形而气有形，故理通而气局。理通者，天地万物同一理也。气局者，天地万物各一气也。所谓天地万物，理一分殊者，理本一矣，而由气之不齐，故堕所寓，而各为一理，此所以分殊也。非理本不一也。理无为而气有为，故气发而理乘，阴阳动静而太极乘之，发者气也。乘其机者理也。故人心有觉，道体无为。孔子曰，人能弘道，非道弘人，无形无为而为有形，有为之主者理也。有形有为而为无形，无为之器者气也。此是穷理之大端也。”①

从这里可以看出，金长生完全理解并继承了李珥的理气观。第一，金长生是从“理气不相杂”和“理气不相离”的关系里掌握

① 金长生：《沙溪全书·近思录释义》。

李珥的理气观之重点，理气的一而二二而一的理论，第二，他从气的有为有形及其不齐性和理的无为无形及其齐一性的关系中来理解李珥的理通气局说和理一分殊说。第三，他继承并主张李珥的气发理乘一途说，第四，最引人注目的是他从人心有知觉，道体是无为的观点上强调孔子的"人能弘道，非道弘人"的立场。

人能弘道，其所关注的焦点并不在于无为的道体本身，而是主体化了的道的体现。所以主体化的人道是他的道学及礼学的中心课题。主体化的人道具体如下：

> "又问理有体有用，当何分辨，臣答曰，中庸曰，君子之道费而隐，朱子释之曰，费用之广也，隐体之微也，理之散在事物，其所当然者，在父为慈，在君为义，在臣为忠之类，所谓费也用也，其所以然者，则至隐存焉，是其体也。理以在物而言，道以流行而言，其实一而已矣。"①

理体气用说是用《中庸》的费、隐之逻辑说明的。费是用之广，隐是体之隐微。但用于实际则是体用一源的逻辑。因而，主体化的人道虽指为费、用，作为其原因，至隐即理之体内在其中。这叫作体用一源，这和理散在事物中是一致的。因而，人道意味着理是主体化的当然之道，这就是父慈子孝、君义臣忠的具体人道。是主体的形而上学的人道。金长生的理体气用说和理道说其实是一个。这一个不是别的，乃是体用一源，理道一源，即人道。金长生的理气观，焦点在人道，并不是理气本身。他是立足于他的根本的理气观来论述许多理、气的问题。从他和崔汝允的对话就能看出他的详细的理论。宋代的北溪陈淳阐明明德的注解是"人生得天地之理，又得天地之气，理气相合而虚灵"。李珥批判了这一注解，崔汝允问金长生对此有何看法。这是第一次的问答：

---

① 金长生：《沙溪全书·近思录释义》。

“崔汝允问陈北溪之说，栗谷先生驳之，曰理气元不相离，非有合也。窃谓理气虽不相离，决非一物，谓之合者，未见其有病也。愚答曰，理气元不相离，混融无间，若陈氏之说，则人物未生时，理气元不相合，至如生时，得天地之理，又得天地之气，与之相合而生，如阴阳男女相合而生，人物其可乎，栗谷先生非之之意，必以此也。尝见先生论太极图说，至朱子解妙合而凝，曰本混融无间也，先生极赞美之矣。且人物之生，同得天地之理气，而今单举人，曰得理气而虚灵云，则禽兽草木之蔽且塞矣。陈氏之语，无非有病，栗谷非之，不亦可乎。”①

和崔汝允的第一次问答的主题是关于理气之合的问题。本来理气是合着的，所以在人或事物产生以前或以后都是理气相合。因而，陈淳的“得人间和天地之理，又得天地之气，理气合而虚灵”的理论是错误的。又批判说人和事物都是因得理气而生，只说人也不对。这在第二次问答里就更详细了。

“汝允又问，理气虽混融无间，而理在其中，实不相离，则谓之合者，窃恐无妨，而先生终始斥之，窃疑先生不察陈氏之意也。曰陈说非徒合字有病，人得理气合，所以虚灵云，物虽蔽塞，亦得理气而生，何独人乎。陈氏之言，虽非有自彼来合之意，然其下字之病可知。前书所引朱子之言，曰必得是理。然后有以为健顺仁义礼智之性，必得是气。然后有以为魂魄五脏百体之身，此则说破仁义礼智，及魂魄五脏所由来之故，故不得不两下对说，非谓理气各在一处也。吾贤比而同之，无乃不可乎，近思录初卷九版页注，曰合理与气，

① 金长生：《沙溪全书·经书辨疑·大学》。

而成气质，则有昏明强弱之异，此言亦如陈氏理与气合之说，故栗谷亦尝非之也。”①

第二次问答是第一次问答的继续，相互不能说明理气合与不合。因为理、气有分的时候才能有合。其实，本来理、气就没分开过，也就不能有合。又批判了陈氏的人得理气之合而虚灵。因为禽兽草木这些事物也是得理气之合而生，不过这些蔽塞而已。所以栗谷先生批判陈氏之说是正当的。又金长生批判理气之合与理气互发如下：

“又按朱子曰理气推之于前，不见其始之合，引之于后，不见其终之离，若曰理与气合，而成气质，则有合时，有离时，恐学者以为理气各为一物，将此物合彼物，而不知理气之元不相离也。然则有合而为一物之时，亦有离而为二物之时也。北溪之言，曰得天地之理，又得天地之气，而成质，然则人未成质之前，理气相离，既成质之后，复合为一物也，无乃有乖于朱子之言乎。栗谷之言，本非以理气为一物，亦非以理气为二物，理气元不相离，一而二二而一者，正谓此也。景任何疑于栗谷之言，而不信之乎。若如景任之言，以理气分为二物，而各自发动，则是退溪理气互发之言矣。”②

理气本来无所谓有合有离。因此不能说理气合而成气质。如果合成一物，离成二物，那么，人未成质之前，理气相离，成质之后，复合为一物，这种理论在理气的原理上不成立。所以，从李珥说的“理气是一而二二而一”的逻辑来看，理气不是一物，也不是二物。如果和景任一样说理气是二物，就各自发动，则是犯

① 金长生：《沙溪全书·经书辨疑·大学》。
② 同上书。

了李滉的理气互发说的谬误。金长生指出了李滉的理气互发说之不当，又支持李珥的关于四端七情之气发理乘一途说。

> “愚与韩氏仰书，曰退溪先生四端七情互发之说，其原出权阳村入学图说，其图中四端书于人之左边，七情书于人之右边，郑秋峦因阳村而作图，退溪又因秋峦而作图，此互发之说所由起也。退溪曰，四端理发而气随之，七情气发而理乘之，是阳村书左右之意，而或者引语类中朱子说，比而同之，此则不然，朱子说概谓人心主形气而发，道心主义理而发云尔，语势差异，何可与退溪说作一意看也。夫五性之外，无他性，七情之外，无他情，孟子于七情中，别出善情目为四端，非七情之外，别有四端也。善恶之端，夫孰非情乎。其恶者本非恶，只是掩于形气有过不及，而为恶，故程子曰，善恶皆天理，朱子曰，因天理而有人欲，四端七情果是二情，而理气果可互发乎。夫以四端七情为二情者，于理气所未透故也。栗谷曰，凡情之发也，发之者气也。所以发者理也。非气则不能发，非理则无所发，盖理气混融，元不相离，若有离合，则动静有端，阴阳有始也。理者太极也，气者阴阳也。今日太极与阴阳互动，则不成说话，太极阴阳不能互动，则谓理气互发，岂不谬哉。鄙人常对公言之，公亦知退陶分对之非，而反以分对左右为有功于朱子本意，后学于先贤之说，固不可据加非议也，亦不可知其是非而谬为赞美也。”

金长生说，李滉的理气互发想从朱子的“人心主形气而发，道心主义理而发”的学说中寻找其根据，乃是一大错误。因为发虽是气，但其发之时，是以形气为主而发呢，还是以义理为主而发呢，据此人心道心乃是四端七情。所以，“四端乃理发气随，七情乃气发理乘”的李滉之互发说，其根本所指就不同。因此他说李滉的互发说不是根据朱子的学说。李滉的理气互发说源于郑之云

的图说，之云的图说又源于权近的学说，所以事实上李滉的互发说源于权近的学说。但是，原来理气不相离，也就没有离合，又因动静无端，所以太极和阴阳不能互动一样，理和气也不能互发。因而李滉的互发说是错误的。结果，金长生坚持李珥的气发理乘一途说，因此四端七情，人心道心也解释为一元的，四端和七情不是二情，人心和道心也不是二心。因而心发之时和发之前的存养省察具有重要的意义。因为四端和七情，人心和道心本来就没有二情和二心，且本来就不存在善与恶，所以七情为了保存并发扬为四端，人心为了保存并发扬为道心，为实现善，就迫切要求存心养性。其内容就是他的戒惧慎独，分动静说。就像他不把存心和养性看作两件事那样，也不把戒惧和慎独看作两回事。他说：

“朱子初年所见，与中庸集注有异，胡季随曰，戒惧者，所以涵养于喜怒未发之前。慎独者，所以省察于喜怒已发之后。朱子曰，此说甚善，栗谷亦以此说录之圣学辑要中，盖以戒惧慎独分动静看也。但与中庸集注不同，集注所谓常存敬畏云者，立时敬畏，坐时敬畏，言语时敬畏，饮食时敬畏，至于虽不见之时，亦不敢忽视自动处，至于静皆当戒惧之谓也。公见得亦字之意，犹未见得虽字之意，常存敬畏者，动静之敬畏也。下文所云，既常戒惧者，亦兼动静言之也。于此，尤可谨焉云者，于动处尤可慎笃之意也。来示以或问中，君子自其不睹不闻之前，而所以戒慎恐惧者，愈严愈敬数语，以证戒惧之专于静。余则以为戒惧非但静时也，当通动静看也。或问则以中对和而言，中之所以为中，由于戒惧之愈严愈敬，以至于无一毫之偏倚云耳。非以此戒惧，专为静时工夫也。以中对和言之，则中为静而和为动，故以戒惧为静时工夫也。然慎独时，亦岂无戒惧工夫也。”①

① 金长生：《沙溪全书·与梁振翊论戒惧慎独分动静说》。

把戒惧和慎独看作一事，在存心养性的方法中不能不说是一个卓见。此见解正如从他的理气观也可看出一样，是根据动静无端，阴阳无始的体用一源。

## 三、格物致知说

格物致知说原来是《大学》里的一个重要的哲学问题，以后到宋代，便成为性理学的根本主题之一，在朝鲜朝性理学中也当然是一个重要的哲学问题。本来《大学》里有“致知”在于“格物”。这个问题关系到《大学》的认识理论，同时也成为性理学认识理论的中心课题。金长生当然尊信李珥的理论，对于与李珥相反的理论便批判为是错误的。李珥的学说是金长生主张的基础，是从充分理解《大学》里所提示的格物致知说本意的立场出发，而展开的论述。原来《大学》里致知在于格物，作为认识的主体及其能力，前题是“明德”。但那并不是完全的知，所谓的“致知”。如果想成为完全的知，只有在以人的明知研究并体会事物之理的时候才有可能。所以，致知，即完全知的体会不是格物就不能达到。这一理论并不是说事物之理不完全，而是取决于我的认识能力，明德处于明的状态还是暗的状态，同时，即使明德处于明的状态，明德不研究实际事物之理就不可能。因此金长生在格物致知说里引用李珥的说法所介绍的内容，可看作和《大学》的格物致知说之本意是一致的。

“尝问栗谷先生，曰物格云者，是物理到极处耶，吾之知到极处，答曰，物理到极处，若吾之知到极处，则是知至，非物格也。物格知至，只是一事，以物理言之，谓之物格，以吾心言之，谓之知至，非二事也。”①

① 金长生：《沙溪全书·经书辨疑·格物物格》。

格物，是事物之理，意思是以我之知研究实际事物之理。事物之理是以我之知应研究的对象。但是，物格，则是已成对象的事物之理，通过我之知来研究，而体会、认识，并不是作为对象的事物之理，而是意味着认识的主体和对象合一。所以，物格和知至不是二事，而是一事。用我们的语言来表达，只区分为物格是从物理方面，知至是从吾心方面来说的，实际则是一回事。此理论的根据从下面的对话里看得更明白。

“又问物理元在极处，岂必待人格物后，乃致极处乎，曰此问固然。譬如暗室中，册在架上，衣在桁上，箱在壁下，缘墨暗不能见物，不可谓之册衣箱在某处也。及人取灯以照见，则方见册衣箱，各在其处分明，然后乃可谓之，册在架上，衣在桁上，箱在壁下矣。理本在极处，非待格物，始到极处也，理非自解到极处，吾之知有明暗，故理有至未至也。”[1]

物理，所谓的事物之理，与人的知无关，随时都存在。所以事物之理与能不能通过人的知来认识无关，存在于极处。问题是按照我的知明还是暗，来决定能否达到物理之极。所以，不仅我的知要明，也要求研究事物之理。可是，景任说的到达物理之极处，和请客客来不一样。

“景人曰，朱子所谓物理之极处无不到，此一句须细看，到者到何处耶，谓来到吾心也，盖格物而物格，譬如请客而客来云耳。今曰物理到极处，则全不成说话，亦不成义理，自与吾心不相干涉焉，乌在其为合内外之道耶。窃恐栗谷之答必不如此，无乃记录，或误耶。其曰物理元在极处云者，语

① 金长生：《沙溪全书·经书辨疑·格物物格》。

亦有病，精粗浅深，无所不在。”①

景任把物理到极处之物格比喻为请客，就像请客时客来一样，解释为物理来到吾心，他又说物理到极处和物理原来在极处都是错误的。当然，正如金长生指出的那样，景任因为不知道吾心之理和物理之理本来是一理，所以提出了那样的理论。金长生在下面指出了景任理论之不当：

“愚按栗谷之言，盖出于程朱之说，求之义理，文字不啻，明白切当，而特以吾心之知，有所不及于此，故未免疑之耳。朱子之言，曰物格者，事物之理，各有以诣其极，而无余之谓也。理之在物者，既诣其极，则知之在我，亦随所诣，而无不尽矣。景任之意，以为朱子之所谓各诣其极云者，非物理之各诣其极处乎，抑亦理之极处，来到吾心乎。景任今曰，格物如请客也，物格如客来也，则是以物理为客，而往来于心，又缺知至一段，自与吾心不相干涉，乌在其为合内外之道乎。若如此说，则何必更言知至也。”②

物格就是物理于极处，不是物理来到吾心。景任说物理来到吾心是错误的。因为把理看作客，把理来到解释为物格，是不懂“物我一理”之原理所致。换句话说，因为物理已在吾心，所以并不是物理在吾心出入往来。金长生所追求的理论是以彻头彻尾物我一理、主客合一的吾心之认识能力来体会物理。这种理论乃是精通性理学的真正的认识理论。因而，格物也不止是客观地认识事物之理，而是从豁然贯通的体会里取得的认识。因此才能认识、贯通没有区别精深、浅粗的事物之极处。金长生又作了如下的说

① 同上书。

② 金长生：《沙溪全书·经书辨疑·格物物格》。

明：

“景任又曰，物理到极处云者，与吾心不涉，若但有物格一段，则或可，如此说而物格下又有知至一段，何害其合内外之道乎。物格知至，只是一事，栗谷所谓以物理言之，谓之物格，以吾心言之，谓之知至，朱子所谓理之在物者，既诣其极云者，乃知至也。鄙人所谓物理之在极处云者，如孝之理，忠之理，又如禽兽草木之理，各自有其极处，岂必待人格之，然后乃到其极处乎云耳，且精粗浅深之理，皆各有极处，若如景任之说，则是精深但有极处，而粗浅则无之，其可乎。”①

物格和知至虽然表达上有区别，其实是一个意思。因为物我一理，物格和知至都是豁然贯通的两方面。所以精深、粗浅各有极处。金长生重视格物，批判了李滉的理自到说。

“退溪与高峰书，曰物格与物之极无不到说，谨闻命矣。前此滉所以坚执误说者，只知守朱子理无情意无计度无造作之说，以为我可以穷到物理之极处，理岂能自至于极处，故硬把物格之格，无不到之到，皆作已格已到看，往在都中，虽蒙提谕理到之说，亦常反复细思，犹未解惑，近金而精传示左右所考，出朱先生语，及理到处三四条，然后乃始，恐怕己见之差误，于是尽底里，濯去旧见，虚心细意，先寻个理，所以能自到者如何。盖先生说，见在补亡章，或问中者，阐发此义，如日星之明，顾滉虽有味其言，而不能会通于此耳。其说曰，人之所以为学，心与理而已。心虽主乎一身，而其体之虚灵，足以管乎天下之理。理虽散在万物，而其用之微

① 金长生：《沙溪全书·经书辨疑·格物物格》。

妙，实不外一人之心，初不可内外精粗而论也。其小注或问，用之微妙，是心之用否，朱子曰，理必有用，何必又说是心之用乎，心之体具乎是理，则无所不该，而无一物之不在，然其用处，不外乎人心，盖理虽在物，而用实在心也。其曰理在万物，而用实不外一人之心，则疑若理不能自用，必有待于人心，似不可以自到为言，然而又曰，理必有用，何必又说是心之用乎。则其用虽不外乎人心，而其所以为用之妙，实是理之发见者，随人心所至，而无所不到，无所不尽，但吾之格物有未至，不患理不能自到也。然则方其言格物也，则固是言我穷至物理之极处，及其物格也，则岂不可谓物理之极处，随吾所穷，而无不到乎。是知无情意造作者，此理之本然之体也，其随遇发见，而无不到者，此理至神之用也。响者但有见于本体之无为，而不知妙用之能显行，殆若认为死物，其去道不亦远乎。今赖高明提谕之勤，得去妄见，而得新意，长新格深以为幸。退溪说理，虽在物用在心以下，不可晓，至于随遇发见，而无不到，此理至神之用云者，尤可疑。栗谷曰，格物之格，穷底意多，物格之格，至底意多。”①

以上是金长生批判退溪说，附合李珥说。

金长生继承了居敬穷理，修己治人的心学。特别是他体会李珥的诚思想，作为其学问的要谛，继承了李珥的理气心性观，坚持了一元的理气心性观。对于格物致知说，他否定了李滉的理自到说，忠实地继承了李珥说。尤其是他的理气心性观，也是从戒惧和慎独的心学方法中确立的。

① 金生长：《沙溪全书·经书辨疑·格物物格》。

# 第二章　张显光的哲学思想

在我国先贤的思想中，以融会贯通而首屈一指的，可以举出佛教元晓的和诤思想，儒教旅轩张显光的太极思想。元晓早就以“开合”、“宗要”的逻辑确立了和诤思想，张显光的太极思想从儒学的立场出发，以一切有及其根源为对待和调和的逻辑，是彻底阐明融会贯通之根据的思想。这是他的太极思想的核心。

大部分儒学者都把太极思想理解并系统化为宇宙论，但那也是对于阐明《周易》和周敦颐的太极思想之本质有很多不足之处，理论也不明了。但张显光却克服了这些不足，把太极看作是道德的源头，并将其明确地理论化，从而开创了融和与会通的道德之先河。

他的太极思想从道德的自觉出发，阐明了“一即万”“万即一”，“统体即各具”“各具即统体”，“至有即至无”“至无即至有”的逻辑，肯定地说是集中于实现调和与会通的道德世界之思想。

他受到《周易》和周敦颐的《太极图说》很深的影响，并将其未能理论化、系统化的思想，进行了独创性的理论化和系统化，不仅使太极理论得到了发展，而且阐明了太极思想的新的境界。从这种意义上说，他所阐明的太极之含义、太极和无极的关系、太极和体用的关系、太极和道德的关系，不仅对于理解太极的本质和逻辑及其意思是重要的，而且也有助于找到其融和、会通思想的哲学根据。

## 一、生涯和思想

张显光生于朝鲜朝明宗甲寅年（1554），死于仁祖丁丑年

(1637)。享年八十四岁。

他自幼精进于学问，十八岁时就已经达到了作《宇宙要括帖》的程度。此帖分为十帖，即（1）会真；（2）一原；（3）俯仰；（4）中立；（5）传统；（6）载道；（7）景慕；（8）旁搜；（9）取远；（10）反躬。凡十帖题之末，曰能做天下第一事业，方为天下第一人物。

他二十七岁时就已经以其道德和才学出众而闻名于世。许潜牧曾问寒冈郑逑（1550—1621）南中（南方）有否好学之士，郑逑说了下面一段话：

“孔子之门好学者，颜子一人，此岂易言哉，张某求学志道，德性纯熟，他日为我师者，必此人也。”①

正如他得到的赞辞，德性纯熟，学问也深。他四十二岁那年，制定了成为报恩县监的乡约，制定并实行了月会的规则。他在月朔，则父老相会，事有利害，共相与是非，人有善恶，共相与劝惩，邑有弊瘼，则议共去之，民有冤枉，则议共伸之，守土者有缺失，而共裨补之，任事者有违越，而共纠正之。如是，则扶乡风，美邑俗。月望则儒士相会，敦勉孝弟之道，劝励礼仪之方，善相师之过，相告之，各考其所作之业，相质其所读之疑，或讲说礼文，或讨究义理，或尚论圣贤事业，或推详历代治乱，或相与诵歌诗章，或相与游赏山水。如是，则资学问，适性情，其益亦岂小哉。

他生不逢时。在他三十九岁那年，爆发了壬辰倭乱，5年以后，又有丁酉再乱。五十四岁以后，光海朝时的朋党和杀弟废母（1608—1623），仁祖反正（1623）和李适之乱（1624）接连发生，末年又起丁卯（1627）丙子胡乱（1636），国家多难，民生涂炭。不仅如此，李滉、李珥两贤死后，派系之争日甚，学者热衷于空

① 金长生：《沙溪全书·经书辨疑·格物物格。》

理空论。

他在这种状态下，切身感到空理空论的学问和当时人物之无能，决心在谋求新的哲学和道德的求道之路上奋进，并倾注全部精力整理新的道德哲学体系。他的理想在于确立并体现道德哲学之理论。在他的《经纬说》中说，最真实的是理。在心里体会并亲身实践此理就是道。其道之至善就是德。不是道外另有德。他强调了理的体会和实践，反对空理空论的学问。这一点不仅是研究他的哲学之重要的关键，而且也是发现朝鲜朝儒学特有的进步精髓及其历史地位的一个基石。

他留下了《易学图说》、《图书发挥》、《易学总说》、《经纬说》、《晚学要会》、《疑质耄戒》等很多著作。尤其是性理说中的太极说，是他学问的要谛，是超越宋代性理学水平的理论之结晶。太极说是性理学中形而上学的中心课题。太极说是根据性理学鼻祖周敦颐最初《周易》系辞传里的“易有太极，太极生两仪”思想发展而来的理论。他从宋初的道士陈搏的《无极图》里得到了启示，作成了新的图式，并从综合会通道家、佛家、儒家思想的立场出发，附加了解说。这就是《太极图说》。以后，朱熹（朱子）虽然以宇宙论解释了太极，但其理论体系却偏重于宇宙论，没有明确阐明周敦颐的道德的形而上学之本意。朱熹以后，宋、明、清的学者和朝鲜朝的学者大多数也没有摆脱朱熹的宇宙论的太极论之范畴，尤其是朱熹以后的太极论，不过是对朱熹的太极论进行再解释而已。比起他们，张显光的太极说则不仅很好地掌握并阐明了周敦颐的太极说本意，而且超越了当时主宰学界的朱熹的宇宙论的太极论之范畴，独树了道德太极论之理论，开创了朝鲜朝，以至宋、明、清朝都不许追随的道德的形而上学之一家。在宋代，周敦颐、横渠张载、明道程颐的形而上学虽然属于道德的形而上学，但却没有整理为理论。从这种意义上来说，把道德的形而上学体系化的张显光的太极说在儒学史上就占有重要的位置了，可以说是唤起我们关心的课题。

## 二、太极的含义

张显光的太极论并没有否定朱熹的立场。相反，他对朱熹关于太极的观点，取其精华，去其糟粕，鲜明地表明了自己的观点。他的理论主要是从评论朱熹的理论开始的。对朱熹的太极概念，他评论如下：

第一，对太极的实象，

要点：太极象数未形，而其理已具之称，形器已具，而其理无朕之目。

评论：这是以太极之在易经者言之。

第二，对太极是天地造化之枢纽，

要点：太极是造化之枢纽。

评论：这是以太极之在天地者言之。

第三，对太极内在于万物，

要点：曰太极是品汇之根柢。

评论：是以太极之在万物者言之。

这三种要点和评论都没有违背朱熹的本意。

关于太极，朱熹曾说：

> “（1）事事物物，皆有个极，是道理极至。……总天地万物之理，便是太极。（2）在天地言，则天地中有太极，在万物言，则万物中各有太极。（3）本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。”[1]

从这里可知，朱熹所说的太极，第一是宇宙的穷极之理，第二是天地造化之理，第三是万物内在之理。他的太极观没有超过宇宙论的次元。对此，张显光对朱熹的宇宙论的次元，取其精华，

---

① 朱熹：《朱子语类》。

去其糟粕，是想正确解释太极，这也是他的太极观之核心。即他说，“太极是道德之头颅”，并且是天、地、人三才兼备，明确阐明了他的太极观的核心。这一主张说明他并没有否定太极是客观世界（宇宙、天地、万物）穷极之原理，而且这一主张发扬了朱熹的观点，明确了太极是兼备人的体会、实践的主体世界之道德。

据他说，道德之头颅的太极具有以下三种意思。

(1) 在万有未有之前，为万有之所以然所必然。(2) 在万有方有之中，为万有之所固然所当然。

(3) 在万有既尽之后，亦自为所常然，又复为所以然。

在这三种意思里，被规定为（1）所以然，所必然，(2) 所固然，所当然，(3) 常然，所以（已）然，其名称不同，其本质却一样。这一主张包括空间和时间，是太极的正确之意。“一切有”存在之前，存在之中，存在之后，都有太极常然存在。尽管时间和空间变化，太极也不变。太极是不变之理。只是随着时间和空间的变化，表达不同而已。特别要注意的一点是他想从时间的次元中理解太极。

(1)极之于既往之前，而莫知其所始，极之于未来之后，而莫知其所终。(2)最先于万物者，天地之始也，而太极则天地未始，而为始，最后于万物者，天地之终也，而太极则天地已终，而无终。

太极在时间上，既无先后，也无始终。太极是超越先后和始终的永恒之理。超越之意，并不等于脱离先后始终。关于太极的不变性和永恒性，他综述如下：

> “其在事物之前，为事物所以然者，而不容已焉，其在事物之中，为事物所当然者，而不可易焉，其在事物之后，为事物所已然者，而不随尾焉，前之所以然者，即为中之所当然也，中之所当然者，即为后之所已然也。”①

① 朱熹：《朱子语类》。

太极的不容性、不变性、不灭性是它的道德的形而上学之基石。特别是从他强调对太极的体会和实践来看就更清楚了。前面的主张“所以然，就是中间的所当然，中间的所当然，就是后面的所已然。”这一命题提示了太极的一贯性、统体性、一元性，同时也明确了太极是贯通三才的道德之头颅。所以太极是一种超越时空，同时又内在于时空的“无不足”、“无余地”、“无损失”、“无所不包”的存在。即：

“指其体统者，而谓之一理，指其各具者，而谓之万理，为之一而不见其不足，为之万而不见其有余，散为各具之万，而未尝有统体者之耗损，虽曰各具之万，而未尝不为统体者之概括（之所包）。”[①]

太极在其统体和各具的关系中，其不变性、永恒性、包括性是相同的。太极的统体各具关系就是一即万、万即一的关系。然而，这种关系并不是人为的，而是自然的。据此，万和一、一和万的关系如下：

（1）“为纲之一者，非别有一理也，为目之万者，非别有万理也，一自为万，万自为一者，即此理之所以为太极者也。”[②]

（2）“出万变万化，而一常如也，生万品万汇，而一自若也，以一为万，而一未尝损焉，以万归一，而万未尝耗焉，其为一者，合之极也，其为万者，分之极也。”[③]

---

① 朱熹：《朱子语类》。
② 同上书。
③ 同上书。

一理和万理的关系是分、合的关系，又是统体和各具的关系。但是，这些关系是在自分、自合的逻辑中才成立。因此，一理之太极形成空间的不变之极，时间的永恒之极。这种太极的实况可用下面的属性来说明。

（1）无所不包。（2）无所不备。（3）无所不主。（4）无所不贯。（5）无时无间。（6）无处不在。（7）无事不缺。（8）无物不遗。（9）无方而无不在。（10）无为而无不为。（11）无行而无不行。（12）无变而出万般之变。（13）无形而出万殊之形。（14）无声而出天下之声。（15）无色而出天下之色。（16）无往来而所以使之有往来。（17）无盈缩而所以使之有盈缩。（18）无始终而所以使之有始终。这就是太极。

（1）—（4）的命题明示了太极的有为的实况，这具有“有为而为”之逻辑。（1）是太极的包括性，（2）是太极的各具性，（3）是太极的主宰性，（4）是太极的贯通性，（5）—（8）是太极在时、空、事、物中的实况，（5）是太极的时间上的永恒性，（6）是太极在空间上的无限性，（7）是太极在事内的完全性，（8）是太极在物内的充足性，（9）—（18）是太极无为之实况，具有“无为而为”的逻辑，包括太极的无对性和相对性。（9）是太极的无方性，（10）是太极的无为性，（11）是太极的无行性，（12）是太极的无变性，（13）是太极的无形性，（14）是太极的无声性，（15）是太极的无色性，（16）是太极的无往来性，（17）是太极的无盈缩性，（18）是太极的无始终性。但是，因为无对性之无同时具有相对的水平，所以说是“无为而为”。无在否定一切之对立的同时又包括止扬，所以作为至有的太极之绝对性和作为至无的无极之无对性，其本质上是相同的。因而，（9）—（18）是具体论证周敦颐的“无极即太极”和“太极本无极”。朱熹虽也谈到了这一命题，但只是短篇，不具体，也就更不明确了。太极和无极的关系将在第 3 节里进行详细论述，这里就不再谈了。太极的绝对性即无极的无对性在他的以下主张里更加明确。（1）其先

为莫先，其后为莫后，其明为莫明，其隐为莫隐，其大为莫大，其小为莫小，其高为莫高，其卑为莫卑，其深为莫深，其浅为莫浅，其远为莫远，其近为莫近。[①]（2）先言其无始也，后言其无终也，明言其无碍也，隐言其无象也，大言其无外也，小言其无内也，高言其无上也，卑言其无下也，深言其不可测也，浅言其不可离也，远言其无际涯也，近言其庸言行也。[②]

(1)是一切有的相对性，通过举例上和下，高和低，大和小等的相对性，表明太极的绝对性。太极超越了一切有之对立，同时以一切有的水平存在。超越一切有的对立之太极就和(2)的主张一样，是无对的水平。无始、无终、无碍、无象、无外、无内、无上、无下、不可测、不可离、无际涯、庸言行都是无对的实况。根据此无对之实况，一切有的相对的调和的关系都自在于无对的水平。

> “先为能后之先，后为能先之后，明为能隐之明，隐为能明之隐，大为能小之大，小为能大之小，高为能卑之高，卑为能高之卑，深为能浅之深，浅为能深之浅，远为能近之远，近为能远之近。”[③]

这是把太极的无对性和一切有的对立性，从相互不可离的关系中来表明一切有的实况。换句话说，太极的无对性将其绝对性、统体性表示为“事事无碍”的实况。这种太极的无对性具有五义。

一曰本之义，本故能生万有。

二曰统之义，统故能主万汇。

三曰纯之义，纯故能出万善。

四曰专之义，专故能宰万化。

---

① 参见张显光著《旅轩全书·旅轩先生性理说·太极说》。

② 同上书。

③ 同上书。

五曰常之义，常故能总万变。

以上五者为一之义，皆无对之旨，故曰太极。

然而，太极之义所包括的范围还要广，所以也适用于人的道德及宇宙的秩序。具体如下：

> “圣人造书契以来，指此理为太极之实，而随其妙立其目者，非特曰理曰太极之谓焉而已，如所谓诚也命也心也性也道也德也善也仁也义也则也秉彝也人伦也天秩也天叙也等目，无非此一理一太极之变号也。”①

据此，则一理一太极之变号多种多样，一理一太极之神秘无限。因而太极之义也是多种多样的、无限的。

**三、太极和无极论**

太极和无极的关系可以从“无极而太极”和“太极本无极”的命题里得到说明。周敦颐在“太极图说”里所说的“无极而太极”和“太极本无极”是一致的。把所谓的“无极而太极”解释为无极生太极是错误的。“而”字虽然能解释为“然而”、“同时”、“也是”等等，但没有“产生”的意思。“而”字和“是”同样是系辞。“而”字有“是”的意思，同时具有“也是”的意思。所以，“无极而太极”解释为“无极就是太极”是正确的。②

“太极本无极”即“太极本来是无极”。从文字上解释也具有相同的意思。就是最大的极没有极。所以无极就是太极。因而，无极和太极是实同名异。说它实同名异，是为了更突出实同。因为周敦颐引进无极之概念和他从道家学者陈搏的《无极图》里创立《太极图》一样，是想使道家的无极思想和儒家的太极思想融会贯

① 《旅轩全书·旅轩先生性理说·太极说》。

② 参见《栗谷的老子观》，载《韩国学报》5辑。

通。[1] 张显光完全掌握了周敦颐的本意，同时阐明了其内容。

> “先儒说理，曰无极而太极。太极者，以此理为天地万物之元头，无所复加之谓也。无极者，以此理亘前亘后，无所穷尽之谓也。”[2]

太极和无极虽然表达不同，其内容却一样，所以太极就是无极。下面论证其内容相同：

> “夫其无所复加，无所穷尽者，非异旨也。自是无所复加，故乃能无所穷尽。推其无所穷尽，故遂为无所复加也。此所以谓之无极而太极也。”[3]

此论证很明确。太极和无极的关系具有一而二，二而一的逻辑，是太极就是无极，无极就是太极的关系。前面说的“自是无所复加，故乃能无所穷尽”，说的是“太极而无极”，“推其无所穷尽，故遂为无所复加”，说的是“无极而太极”。他把无极和太极的关系，从其实同的关系中只举出太极，来说明至无和至有的两面性。

太极，既可以说是至无，又可以说是至有。说它是至无，是因其无形象，说它是至有，是因为它有其真实至理。其有并不是随其产出而有，其成并不是有造作而成。其要谛都举于一善纲之中，其实详具于 15 目之中。自无古今之说，不可谓之古有而今无，今有而古无。本无彼此，不可谓之彼有而此无，此有而彼无。合之为统体，而不见其大，散之为各具，而不见其多。

据此，太极的至有乃是真实和至理。所以至有是不随产出而

---

① 参见冯友兰著《中国哲学史》。
② 《旅轩全书》，下卷。
③ 同上书。

存在的根本有，也是不因造作而成的真实有。这如果说是无极，就是太极，从这种意义来说，太极就是根本有、真实有。太极的至无乃是无形象、无古今、无彼此。形象之极、古今之极、彼此之极被无化的本身就是无极的表示。所以，无极是古今之根本，是水平（地平线），彼此之根本，即一切有之根本，是地平。但至无的无并不是没有的无，从这种意义上来说，无极就是根本无，真实无。又因太极和无极是同实，所以根本有就是根本无，真实有就是真实无。这就是一切有即万有之根本，即地平。因此，一切有是得到太极（无极）而存在的。

> “天得之而为天，地得之而为地，人得之而为人，三才皆得则其全体者也。物得之而为物，万物则各得分数，而为万物也。”①

一切有、万有是得无极之真和太极之实才存在的。但是，一切有因已具形器，所以在相互不移的关系中相对。张显光说明如下：

> “凡为物者，莫不有形器也，夫既为形器之物，则大自为大，而不能小，小自为小，而不能大，高自为高，而不能卑，卑自为卑，而不能高，至如深也浅也远也近也者，莫不各自为深为浅为远为近，而不得至其妙焉。先者不能后，后者不能先，彼者不能此，此者不能彼，皆然也。”②

但是，一切有并不是固定不变的。换句话说，形器虽未变，但形器并不是没有大小、远近之变化。形象未变，形器变。这种关系论述如下：

---

① 《旅轩全书》，下卷。
② 《旅轩全书》，下卷。

“若此理，则既大又小，既小又大，既高又卑，既卑又高，其为深浅也远近也先后也彼此也者，未尝有一定之偏也。然而，自其有变有易者而观之，则其变千变也，其易万易也。自其不变不易者而观之，则千变万易之中，乃自有不变不易之常焉。又自其有分有散者而观之，则其分无数也，其散无算也。自其无分无散者而观之，则无数无算之中，乃自有常全常完之一焉。此其所以为理，而以太极名之者也。”①

一切有虽是因有变有易，有分有散，而千变万易，无数物算，但其中却存在着不变不易，常全常完之一。此不变不易，常全常完就是太极，即根本有、真实有之本质。不过，太极的本质是从无极之无体性、无象性、无穷性、无尽性之地平上打开的。张显光说明如下：

“然则，以无体为体，而至无之中，至实者存焉。以无象为象，而至一之中，至备者藏焉。以无穷为不范之范，以无尽为不限之限，则无体之体，其可得以摹拟耶。无象之象，其可得以言形耶。不范之范，其可得以破坏耶。不限之限，其可得以容息耶。此乃此理之所以为太极，而太极之所以为无极也。”②

无体之体，无象之象，无穷之范（不范之范），无尽之限（不限之限）乃是根本无、真实无之无极的本质。这本质就是太极之根本有、真实有的根据。此太极和无极，以及和一切有的关系、论理是和道家的“无为而为”、“无为自然”的逻辑，佛家的“色即是空，空即是色”的大乘论理、“中无定体”的中道论理，以及

① 《旅轩全书》，下卷。
② 同上书。

"事事无碍"的华严论理相会通。从这种太极和无极，无极和太极之意思上的关系中来看，太极和无极的含义简要如下：

（1）太极有两仪，一为宗主统一，无上无外者是也。一为亘前亘后，无始无终者是也。其所以宗主统一，无上无外者，乃太极之所以无处不极也。所以亘前亘后，无始无终者，乃太极之所以无时不极也。惟其无处不极，无时不极者，即所谓极焉而太也。

（2）无极亦有两仪，一为无貌状，一为无穷尽，凡属气者，必有清浊，属形者，必有方圆，此理则不可以清浊言，不可以方圆言，乃所以为无貌状也。又属气者，必有消长，属形者，必有聚散，此理则未尝有消长，未尝有聚散，乃所以为无穷尽也。惟其无貌状无穷尽者，即所谓极焉而无也。

这种太极超越时空之太和无极超越貌状、穷尽之无，在意思上的关系，就是同实异名，同实异旨的关系。最终，太极和无极的关系从内容上来说，太极就是无极，无极就是太极。因此，太极的根本有、真实有和无极的根本无、真实无相同。

**四、太极和体用论**

张显光认为体用论大体上适用于理和气的关系、阴和阳的关系、阴阳和太极间的关系。但在一理和万理的关系中，体用论却不成立。因为他没掌握体和用是二元的。他把体和用的关系理解为一元的。他批判朱熹把太极分为阴阳，运用体用论是错误的，指出其理论不能成立。朱熹早就说：

> "中也仁也感也，所谓阳也，太极之用，所以行也。正也义也寂也，所谓阴也，太极之体，所以立也。"①

张显光以下述理由否定了朱熹分为阳是太极之用，阴是太极之体的理论。

---

①《旅轩全书》，下卷。

“若太极之本体，则自是无形状无方位无际限矣，其何得以阴阳寂感仁义中正，分其体用哉。”①

他认为太极的本体无形状无方位，所以根本就不能把太极的体和用分为阴和阳，还有另外的理由。

“太极之体，未尝不行于阴阳寂感仁义中正之上，而太极之用，未尝不行于阴阳寂感仁义中正之中。”②

以这种理由完全摧毁了朱熹分离为阳动是太极之用，阴静是太极之体的理论。他作了如下的断定：

“不可独以阳动为太极之用，而指阴静为太极之体也。”③

然而他确承认从阴和阳的关系中分为体和用。

“以阴阳而自分体用，则可矣。而若以阴为太极之体，以阳为太极之用，则后学安知太极无体之体，而又安知阴阳二气，实皆太极之用也哉。”④

从他的体用观来看，阴阳二气，不过是太极之用。他的这种体用论以下面的理由，适用于统体之理和各具之理之间的关系。

---

① 《旅轩全书》，下卷。
② 同上书。
③ 同上书。
④ 同上书。

"曰为统体为各具，便是一理也，统体之理，即各具之理，而各具之理，即统体之理也。一理之中，岂可分体用哉。"①

从一理的观点来看，统体之理和各具之理相同。所以，不分体用。统体和各具的概念虽不同，但在其内在的关系里并不单独存在。

统体非别为统体，自是各具中的统体。各具非别为各具，自是统体中的各具。统体为各具者之统体，各具为统体者之各具。非统体，则各具不得为各具。非各具，则统体不得为统体。是则统体各具，虽其随时随处，而异其称目，其为一理，则常自若。

统体和各具的关系随着时间和空间的不同而异，却是成为相互存在的根据。又因其为一理，所以有同实异旨之关系。这里更加清楚地根据理的无定体性，论证了统体各具的同实和统体各具的不二性。

"固非分大为小，而为各具也。收小为大，而为统体也。合观之，而自是理也。分观之，而自是理也。大观之，而自是理也。细观之，而自是理也。此岂可以体用言之哉。大观之，则为大体，细观之，则为细体，上观之，而体于上，下观之，而体于下，无时无处，而不为体焉。"②

从根本上来说，因为理的"无定体性"，所以体用不存在于理，体用不成立于理。只是在阴阳和太极的关系，即气和理的关系中，体用论是成立的。他说：

"不杂于阴阳者，太极之体也。不离于阴阳者，太极之用

① 《旅轩全书》，下卷。
② 同上书。

也。"①

这一命题阐明了理和气的不离、不杂的关系，发展了"体用一原""经常无间"的逻辑。这一理论又在理气妙合的关系，即理和气，体和用的关系中展开了"一而二"，"二而一"的逻辑。

"理存而气斯存，气行而理斯行，无尝间隙，故曰合。自非以理而合之于气，又非以气而合之于理也。真是理在气中，气在理中，所以谓之合也。大概曰，理曰气，不能体用之分，经常之别焉。既谓之合，则体用不能无分经纬之不能别也。又谓之妙，则体用之，所以一原经常之所以无间也。真在精中精，自直出亦所谓一而二二而一者也。"②

他的关心并不在于理体气用论，而在于理气妙合。他在理气妙合中，成立了"体用一原"和"经常无间"的逻辑，引出了理、气的"一而二"，"二而一"的关系。他又在理、气的不离不杂的关系中，区分了理气不杂是太极之体，理气不离是太极之用，掌握了前者是一而二，后者是二而一的关系，从而明确了理、气的关系。

"气也者，出于理矣，而配乎理者也，理乘气，而为理，气承理，而为气，故有理，则不可无气，为气，则不得无理，此固理气之不可离者，而气必准乎理也。理固无极也，故气不得不准乎理之无极，而与之无极也。理为太极也，故气不得不准乎理之太极，而与之太极也。此乃气之所以必准乎理焉。而自古及今，必须合称曰理气也。"③

---

① 《旅轩全书》，下卷。
② 同上书。
③ 《旅轩全书》，下卷。

理和气之不可离的关系和气妙合于无极与太极的关系一样。但是，理和气因其属性互不相同，所以具有理气不可杂的关系。

"理则无始终无大小，而气则有始终有大小。理则无盈虚无盛衰，而气则有盈虚有盛衰。然则以其有始终有大小之气，何以能准，夫无始终无大小之理，以其有盈虚有盛衰之气，何以能准，夫无盈虚无盛衰之理哉。盖气之所以必有始终，必有大小，必有盈虚，必有盛衰者，即莫非此理之使然也。惟其必有始终必有大小，然后乃可以得准。夫此理之无始终无大小者也，必有盈虚必有盛衰，然后乃可以得准。夫此理之无盈虚无盛衰者也，此乃理气合一之妙也。"[1]

因为理无盈虚、盛衰，气有盈虚、盛衰，所以理、气具有不可杂的关系。然而，因理和气互为准据，所以又具有理气合一之妙。理气合一之妙就是太极和气的合一之妙。换句话说，这就像太极和气的妙合关系一样。朱熹也把这种关系看作是太极不离阴阳，太极不杂于阴阳之关系。太极和阴阳虽有不离和不杂的关系，但从其根源来说，太极是阴阳之本体，阴阳是太极之用。所以不能把太极之理分为体用。尤其不能像朱熹那样，把阴静分属为太极之体，阳动分属为太极之用。太极本身不能分为体、用，太极本身的体用论就不成立。体用论只在太极之理和气的关系中才成立。

**五、太极和道德论**

太极和道德的关系，简要地说"太极是道德的头颅"。其中，道德是一切价值的标准和体现，它是通过对太极主体的认识和实践形成的，道德又是道和德之合的概念，是一个意思的两个方面。

道和德并不是两种理。就道而指其至善，则谓之德。就德而指其至诚，则谓之道。至善，则无偏私，至诚，则无间断。德之

---

① 《旅轩全书》，下卷。

行于日用，而不可须臾离者，谓之道。道之常于中正，而不古今变者，谓之德。不可须臾离者，非其为中乎。不以古今变者，非其为正乎。故言道而德在道之中，言德而道在德中矣。天地人物，非道则不能为天地人物于古今。非德则不得为天地人物于须臾。然其所以为之道，为之德者，实惟太极之一理，则太极固非道德之头颅乎。

太极是道和德之理，所以成为道德之头颅。即便把道和德分开来表达，道和德因是太极之一理，所以也不过是一理的两面性。道是德之至诚，德是道之至善。因而在内涵方面，德无偏私，道无间断。换句话说，道是其内涵至诚，无间断的，不可离的。德则是其内涵之至善，无偏私的，不变的。所以道中往往有德，德扎根于永远的中正之道。道和德的本质如此，非道则天地人物永远不能存在，非德则天地人物一瞬间也不能存在。在太极和道德，及天地和人物的关系中，太极是道德之头颅，道德是天地人物之存在的根据。他特别强调了道德是人存在的根据。

“理不得无爱曰仁，理不得无制曰义，理不得无序曰礼，理不得无别曰智，则仁义礼智之四德，皆太极之理也。”①

四德是太极之理内在化、主体化为人性，是道德之本质，又是太极之理。如果把太极说成是善之初，那么四德又是善之初。所以，实现四德就是体现善之初的太极之理。即，实现人的爱之本性（仁）、秩序之本性（礼）、正义之本性（义）、智慧之本性（智），即体现太极之理。据此，四德就是“太极磨练的善”。因此，太极内在化的人的本性就善。太极的本旨归结于以实现人善的本性而享有吉、利、成、继、福。

① 《旅轩全书》，下卷。

"以经常者而认之，则所以使之有吉而无凶，有利而无害，有成而无败，有继而无绝，有福而无祸，此乃太极之本旨。无非善的大义，为之主焉，则以善为太极之纲，不为得乎，若夫常外之变，非太极之所知也。"①

他又说，道和德因是理之道，理之德，所以必须经验了理的大原大本，才能认得德是以道出现的。然后才会完全认得未经验的流行的道和理之经常的德。然而，认得理之大本大原，是以道德为依据才有可能。

"德亦理之德，道亦理之道，而若指德为理，指道为理，则不可。理固德之本，而方其理焉。未验于为德，则即不可谓德为理。理固道之原，而方其理焉。未著于为道，则亦不可谓道为理。必须此理之为大本大原者验焉。为德著焉为道，然后可据其所验之德，所著之道，而得认，夫未验未著之，理之经常者为德，理之流行者为道，故道德皆出于理，而理外无道德，则会太极之理者，舍道德，其何可究得其本原哉。"②

这种理的体会为德，理的体现为道。他强调理的体会和实现。换句话说，他通过理的大原大本太极一理之验，来认识、实现道德，并以此为依据，才能认识未经验的各具之万理。他又指出纲和目在于道德。

"试认其为纲者，有一曰善也，其为目者，有十五，曰，真也、实也、常也、直也、顺也、平也、中也、正也、公也、定也、准也、密也、全也、完也、通也，夫善之为纲者何哉，

① 《旅轩全书》，下卷。
② 同上书。

盖自是生生之原也。不有此理，其何以有天地人物哉。”[1]

道德有善之纲，有15种条目。这是生生之根源，是天地人物的存在依据，同时，道德是一切有的存在依据以上的善之道德的本质。他对善的15种条目内容解释如下：

“以其目认之真则无伪也，实则无妄也，直则无曲也，顺则无逆也，定则无忒也，准则无欠也，密则无漏也，全则无隙也，完则无损也，通则无塞也，此一理之所以为太极，而枢纽于造化，根柢于品汇，头颅于道德者也。其谓之太极，不以是耶，或曰，理之为太极也。”[2]

然而，他说太极一理本来无形、无声、无臭，不能说纲目。为发明理，不得不设假说，就是纲目。

“盖以一理之中，众妙具焉，众妙之上，必有一言以蔽之者焉，此乃首善称纲，集十五字称目，以其善之一字，是包十五字之义。十五字之义，亦出于善字总故也。然而所设一纲十五目者，皆就此理之发于四变，而为气为才为道为德者，而推而上之，以认其理必如是也。”[3]

15目是善之总括，善包括15目。15目是理四变，形成气、才、道、德各目。所以此各目见于一纲，此一纲是天地人物之一原。然而，善之一纲具有“无为”之德。

---

① 《旅轩全书》。
② 同上书。
③ 同上书。

“善之为纲也，为天地万物之一原，而不自有其尊焉。出无穷造化，而不自有其功焉。产许多品汇，而不自有其德焉。先焉而非有意于先之，后焉而非有意于后之也。隐焉而非有意于为隐，明焉而非有意于为明也。极高深远大，而不自为贵焉。穷卑浅近小，而不自为贱焉。不以混沌之暗，而随其暗，不以开辟之明，而加其明，不以天地之始为其始，不以天地之终为其终。”[①]

这和老子的“无为自然”有一脉相通之处。但这并无意于以强调善的至纯、至正、至高，来复归于自然其本身。换句话说，其意在于以“无为自然”为体，来发现认识、实现善的道德，不是向自然状态还原。这一点是道家和儒家的同实异旨之关系。所以他在说善的15目时，强调“一致”（一），就是人的诚实的努力。

“一于真无伪，一于实无妄，一于常无变，一于直无曲，一于顺无逆，一于平无险，一于中无偏，一于正无邪，一于公无私，一于定无忒，一于准无欠，一于密无漏，一于全无隙，一于完无损，一于通无塞也。”[②]

这里出现的善的15目，他说明如下：

“真谓其本然也，实谓其充足也，常谓其亘永也，直谓其必是也，顺谓其宜隐也，平谓其安固也，中谓其恰当也，正谓其贞确也，公谓其均遍也，定谓其唯一也，准谓其称齐也，密谓其备尽也，全谓其成浑也，完谓其自若也，通谓其变活也。”[③]

① 《旅轩全书》，下卷。
② 同上书。
③ 《旅轩全书》，下卷。

“其为真也，非假借非姑息，自然而然，当然而然，不为而为，不存而存，其为实也。有天地人物之理，必为天必为地，必为人必为物也。其为常也，在古如是，在今如是，在此如是，在彼如是。其为直也，巧舌利口，不能乱夫是非邪正，刀巨鼎镬，不能屈夫元节守义。其为顺也，火必炎上，水必润下，反道必败，悖德必亡。其为平也，父慈子孝，兄友弟恭，非其性乎，耳闻目睹，手持足步，非其常乎。其为中也，在物为性，在事为义，莫不一定，而不可易者，非所为中乎。其为正也，千邪莫容邪，百伪莫敢伪，万变万化，而各则其则者，非所谓正乎。其为公也，赋界之性，无物不得生育之道，无物不彼无古今无巨细者是也。其为定也，当有必有，当无必无，当行必行，当止必止，水不为火，火不为水者，无改易也。其为准也，当多必多，当寡必寡，当巨必巨，当细必细者，无加减也。其为密也，备条绪包伦类，脉络之分，次第之明，无紊错也。其为全也，无所不具，无所不及，百千万亿，随处充足。其为完也，无衰歇无降杀。其为通也，动极则静，静极则动，往必有来，阖必有辟。”①

他把善的15目又说是分为道和德，也说是兼用道和德。

“真也实也常也，三言者，其义相类也。直也顺也平也，三言者，其义相类也。右六者皆以德言之，而道在其中矣。中也正也公也，三言者，其义相类也。定也准也密也，三言者，其义相类也。右六者皆以道言之，而德在其中矣。全也完也通也，三言者，其义相类也。此则兼道德言之，而其上十二言之会也。”②

---

① 同上书。

② 《旅轩全书》，下卷。

虽说真、实、常、直、顺、平是德，中、正、公、定、准、密是道，全、完、通是道和德之综合，但是，其结果这15目不过是道德的同实异名而已。总之，在太极思想里所包含的他的道德哲学，就是他所说的“最真的就是理。在心里认识理，用身体实践理，这就是道。德是其道的至善”。

以上的论述，阐明了张显光的太极思想之要谛。值得注意的是他发扬了宇宙论的观点，从道德的立场上把太极思想理论化、系统化了。他认为太极是宇宙论太极之上的道德的太极。

他把太极解释为统体和各具、一理和万理、分和合的关系，以“一即万”“万即一”“体用一原”“经常无间”的逻辑，说明了一切有的融和会通之依据。他关于太极思想的陈述，明确表露了也包括道家的无极思想，特别是他有发展地解释了周敦颐的“无极而太极”思想的内容和含义。而且他又进一步将太极和无极的内容与含义及其逻辑，上升为理论化并加以证明。简言之，他论述了太极的对立的、调和的逻辑和无极的相对的、会通的逻辑之一致性。

特别是他把太极之理看作是人的内在化、主体化的道德性，明确了其实现就是太极一理的实现。他把太极还原为人的道德本质，建立了新的道德的太极观。然而，有必要注意的一点是他的太极思想像他强调的那样，一切道德的善之纲目及其所具有的融和会通的思想也要通过人的认识与实践，才能体现其意义，才能开创道德的世界。

# 第三章　许穆的哲学思想

## 一、生涯和思想

眉叟许穆（1595—1682）由于柳成龙、金宇颙的举荐而成为茅溪文纬的门下，研究学问，从师于寒冈郑逑学习礼学，在旅轩张显光的门下学习道学。所以在他的生涯和学问里受郑逑和张显光的影响很大。

对于许穆的人品和学德，在李瀷撰写的神道碑里有如下的记载：

"许先生不阿权柄，守正而不挠，惟曰，许先生见可而进，知几便退，本末有章，惟曰，许先生，先生乃衰世之宗名也。"①

他的学问和思想继承了尧、舜、禹传承的心学，并立足于这种心学的精神，一贯主张恢复人性，整顿社会纪纲，恢复政治正道。李瀷是如下评论他的学问和思想的：

"疏陈政弊，严等威，修政法，崇敬让，辨邪正，躬节俭，广德惠，皆救时切务也。俄迁吏曹参判，陈德礼政刑之义，师旅之戒，又进心学及尧舜禹相传心法图。夏特进政府右参赞，兼成均祭酒。又进君德之戒，曰德莫善于克一，治莫善于保

---

① 许穆：《记言·年谱》。

民，政莫善于勘乱，业莫善于立极，圣人勉之。”①

从这里也可以知道，他的学问和思想特征是以心学和德、治、政、业为纲领的王道政治哲学。如果举另外特征的话，还能举出实学和理学的两方面。这种特征在他的《记言》里也可看到，在他的“天地变化”文章里也出现过。从他的《记言》自序来看，他重视日常生活的实用价值和实际行为，巧妙地把天地造化和人事的相互关系联系起来追求其实事。他从人的文化和自然现象的相互关系中寻求其造化，通过探索人间文化和自然现象，来解决实学的根本问题。他关于礼说和政治说，以及社会制度，和所谓的仁布制度、屯田制度、科举制度等改革方案，是关于人间文化的革新案，是有关自然、地理、天文、植物、山川之论文对自然现象探索的结果。他的《东史》以考证的方法和博学的态度，阐明古代韩国的史实，对于重视后期实学派，尤其重视博学和考证的百科事典学派的学问发展，有很深的影响。他的这种学问和思想可以概括地说，是对前一时代所谓的性理学的反省，也是当时对现实问题的一次改革，又是要求解决前一时代过分的社会纪纲紊乱、经济遭破坏、社会制度矛盾等诸多问题，整顿为新的哲学。

**二、心学及其方法**

许穆的学问和思想是按照他的个性和人格形成的，同时无疑也是其时代的产物。他所生活的时代状况和时代思潮间的相互关系，是很明显的。

第一，从学问思潮方面来看，风靡于前一时代学界的所谓性理学，注重于形而上学的命题理气心性问题等，空理空论起支配作用，忽视现实问题。这种倾向并不是单纯的问题，而是对当时整个文化都产生非常重要影响的问题。当时往来于学者之间的书函或书籍占多数的是有关交换理气心性的意见。退一步说，当时

① 许穆：《记言·年谱》，“神道碑铭并序”，李瀷撰。

学者所关心的问题，可说是倾向于理念的，或理论的方面比倾向于实际问题更严重。当然，也不能过低评价当时学者在学问方面的贡献。然而，他们学问的态度或倾向使人难免评论他们忽视现实问题。据一部分有识之士讲，开始反省前一个时代的学问及其方法，以及学问态度也是出自这种理由。他们充分参考当前的现实问题，从理论性理学，所谓的程朱学学风，先秦儒学，指向重视的实践儒学，这种意志振作了新的学风，即所谓的心学的学风。因而当时的学者更加关心先秦儒学之中心课题，作为心法之学的心学。

第二，其时代的国家政治状况十分严峻和混乱。从公元1592年起至1599年，有持续不断的壬辰倭乱，光海朝时候的朋党和杀弟废母等政乱，有公元1623年的仁祖反正，其次年有李适之乱。不仅如此，公元1627年的丁卯胡乱，公元1636年的丙子胡乱等持续不断，国家战云密布，多灾多难，民生陷于水深火热之中。其当时的有识之士为拯救国家，广济民生，在谋求全新政策的同时，猛烈抨击统治者的无能和不德。说导致国家衰亡，民不聊生的原因是统治者的无能和不德。有些人虽然批判当时学者所说的“国家之兴亡盛衰取决于君主之一心”是拥护封建体制的权力，但在历史上其实是有民主国家的形态，统治者的腐朽政治、腐败、庸劣、不道德和暴政等使民众陷于水深火热之中，却是严酷的事实。所以忧国忧民的有识之士批判暴力和伪善的政治，并且强烈主张以实现爱和正义为理念的王道政治。虽然这种主张并不限于许穆那时，而是朝鲜政治史上的正脉，但是这一时代的呼声最高。

第三，当时的统治者、领导、军部、官吏不顾以上这种情况，结党营私，贪图私人、私党之利，当然社会纪纲日渐紊乱，由于异身、异党各自异心，因此社会极端混乱。当时统治阶层的无秩序使得世道衰败，人心混乱，美好的风俗也为之退废。在这样的时代状况下结束自己一生的许穆才重视了心法之心学，强调人主的心法，阐明了拯救社会人心的礼学。他就是在这样的历史、政

治、文化状况下，自觉地满怀使命感，不懈地担负起发展心学和王道政治哲学，礼学和实学的先驱者的作用。

许穆一生为之探索并实践的学问，如前所述，乃是心法心学。他和活动于同时代的炭翁权思、尤庵宋时烈等一起，是主导心学学风的代表人物之一。他在《心学图》里指出了他所重视的心学之概要如下：

“事物未交，知觉未萌，此心虚明，寂然无物。及心与物交，知觉自生。人生而静，静故此心虚明，至于无所不通。人之理直，直故公，至于大而无穷。故曰静虚则明，明则通，动直则公，公则溥，明通公溥，心学之大要。”①

他和宋时烈、金长生一样，都说人之理是直。因而，不直并不是先天的，而是后天的。人之理是直，其本身虽是无所不直，但能派生出后天的不直。人之心本来就是虚明而又无所不通的，但是根据后天的人欲，而派生出闭塞现象。所以他说，心作用之前的状况是虚静，虚静则明，明则通。他把这种虚明叫作心之本体。又说，心作用时，动直则公，则溥。这叫心之实用。心的体和用如若实现，那么，心则明、通、溥、公。他把这叫作心学之大要。然而，即便说本来心的体和用是虚明，是直，也会因为私欲而变得混昧不直，所以他在心学里警戒妄意、躐等、助长、欲速。

“为学大患，在妄意躐等助长欲速，此私意已胜，未有私胜而能成学者也。”②

妄意、躐等、助长、欲速等在心学中之所以成为大患，其原

① 许穆：《记言·续集学··进心学图》。

② 许穆：《记言·上篇学·答学子》。

因就在于私意（私念），因此应当排除私意。排除私意在心理学所重视的心体之定和心体之得里，是最基础的问题。因为排除私意才能圆满完成心之“定”学和心之“得”学。心随被感应的事物而不息不已的天理流行之妙，因为被主体化，所以在心法学里更强调“定”之学。心学的穷极之目的，是以礼去除失学循习之累，达到体会并实现天理流行之妙的境地。因而他特别重视心学的方法和顺序。

“心随感应物，不息不已，此天理流行之妙，然心法莫先于定，心曰定则静，静则安，安则虑，虑则得，失学循习之累，非礼不去，……人品不同，量有大小，然君子之量无穷，随学而长极，则圣人之量也。”①

心，按定→静→安→虑→得的顺序体得之理论和《大学》的理论一致。在《大学》里，是“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”许穆虽以《大学》的《知止》代置心法，但其顺序却没变。值得注意的是，他提出如果以去除失学循习之累的克己复礼的精神体得心法，那么，无论人品之不同，还是度量之大小，都能达到圣人之境地这样一个基础问题。这属于心学的穷极之目的。因此，他为了达到这种穷极之目的，提出把“收放心”和“存心养性”作为心学之必须的方法。这一点意味着他的心学是扎根于孟子的心学。对此，他说：

“学者操持要约，莫切于收放心三言，而至存养为尤精深来谕是也，固未有心不存，而能养其性者也，故曰，存其心养其性。天理本无一息间断，心存则天理自长，存而不失则养在其中矣。静中事物未交，其本澹然无物，此时何者为存，

① 许穆：《记言·上篇学·答问目》。

何者为养也。心体虚明，无内无外，与物无间，所谓存者存此体，养者养此体，存养不过持敬一事，然存专言持守，养特深远，为学者下语尤为活动，须看人欲静时，天理自明。”①

在人欲净尽的状态下，天理自明地存在。他的心学目标，圣人之境地不是别的，而是人欲净尽，天理自明的状态，又是存养天生的本性和本心之状态。存心养性也不是别的，不过是存心体，同时又涵养心体而已。因此，存心和养性不是二事，而是一事，一事要持敬。持敬就成为以存心养性为心学的重要方法。“定”和知行，“持敬”和知行并进，相互的关系很重要。他是这样讲的：

“思虑乱时不敬，何以定也。敬者主一之事，主一则思虑自静，学者须就人事，求其理，然后可言知行两进。人事之学，未至先求性命之本根，本未立实心未完。”②

在心学里，“定”和“持敬”具有重要的意义。虚明之心的本体和外界之交，生思虑，思虑被人欲搅乱，其自体不敬，心之定便不可能。所以主一之敬是必须的静净思虑之工夫。主一之敬，自然就有心体的恢复和心性的涵养。但是，重要的是不仅要恢复心体，而是求实际之事和行为上的义理。因为求义理后才能知、行并进。知行并进是心学里独特的一点。心学的目标不止是存养心体，而是在实际之事中求义理，并完全将其实现。这就是心学里的知行并进说，心体心用之合一。他专心于实践问题，指出近代儒学者的理论性理学之末弊，强调努力于实践儒学。

① 许穆：《记言·上篇学·答存心养性》。
② 许穆：《记言·上篇学·答存心养性》。

"近世学者之弊，践履不足，先立意见，转成矫激，浮薄日滋，忠信笃厚之风大不如古人。有一分实见，必有一分实行，知与行不相悬绝。为学之务，先于彝伦日用之则，勉勉孜孜，思无一分不尽，然后可谓善学。性命之本，天理之正在此，天地无为而行化育，圣人无私而赞化育，圣人无私，故无可无不可（圣人之心无欲故无私）。学至于无欲则大，大则化，化则不可知。"①

知行并进才能说是善学。善学按彝伦日用之原则力行，但其功德积累，则便助天地之化育，达到作为创造之主体的圣人的境地。这一境地正是恢复和实现性命之根本和天理之正的世界。

### 三、宇宙观和心性论

在性理学中，理气、太极、阴阳问题属于形而上学问题，人心、道心问题，四端七情问题属于心性学的主题。当然，性理学不能分为纯客观对象的理气太极和纯主观的心性。不过，当把这种问题作为不同于实践躬行的时候，就会分为理论性理学和实践性理学。大多数儒学者比之统一理解这两部分的学问来，更偏重于一方，所以在阐明性理学的真正内容当中，难免没有模糊之处。批判16世纪前后的性理学是空理空论的、理论性理学的理由也就在于此。另外，轻视理论，强调实践的结果，作为学问的性理学也就产生了无进展的情况。这种倾向导致批判为非学问。然而，像李珥这样的卓越的哲学家们都想统一或综合探索，并实现宇宙和人事、理论和实践的问题。此学风被金长生、张显光、许穆、权思、宋时烈等继承。所谓的形而上学之对象的理气太极，或追求形而上学之主体的人的心性，在性理学中是非二元的问题。其实，性理学是把现实和理念的、理气和心性主体化为一元的、主体的形而上学。特别是区分为理论性理学和实践性理学的时候，主体

① 许穆：《记言·上篇学·答文翁》。

的形而上学就意味着将其两者统一为主体的心学，所以金长生、权思、宋时烈等主导的心学就属于这个主体的形而上学，可以说是提倡对于17世纪前后理论性理学反省之一的，新的学风。许穆的心学也是以理气太极和心性为一元的、主体的心学。可以说，他的理论对于严密制定主体的形而上学理论做出了很大的贡献。

“心体本虚，其理则实，感通无穷皆实理。虚者实之体，实者虚之用。气是理之气，理是气之理。天理明者，其气浩然，理汎则气馁。理外无气，气外无理。”①

说是虚明心体之理的时候，理就主体化为心体，这并不是空虚而又抽象的理，而是实理。他说的理和心的关系，适用于虚是理之体，实是心之用的体用一元的逻辑。此逻辑出现于他的理气观。即，气是理之气，理是气之理。气外无理，理外无气之说。理气共存，理并不是抽象存在于气外的。因此，他对主体化为理的心之四德和天理的关系说明如下：

“心之四德，见于四端，此天理发露处，仁如天地之春生，贯于四时，春生夏长秋实冬藏，皆生物之理。仁在人心，为慈爱恻隐之本，如羞恶辞让是非，其本皆恻隐之感也。”②

天理在与人的关系中才能发露。心之四德，所谓的仁、义、礼、智，出现于恻隐之心、辞让之心、羞恶之心、是非之心等之初。天理发于四端。正如他比喻的那样，仁之德，如天地之春生，贯于四时，礼、义、智之德，如春生之生物，不过是理的发露而已。人的礼、义、智三德一贯是仁之德，宇宙的夏长、秋实、冬藏现象

① 许穆：《记言·上篇学·答学子》。
② 许穆：《记言·上篇学·答问目》。

也是春生生物之理。所以他说，仁在人心，是慈爱、恻隐之根本，羞恶、辞让、是非都是恻隐之感。这就证明了他把理气和人性看作是一元的。特别是理、气主体化为心性的内容及其相互间的关系，在他的《天地变化》的论文1、2、3里有详细的说明。

(1)《天地变化》1

> "天地变化，万物资生。蠢动知觉，蔼然相感。能爱类养生，故生有良能。日用不已，品流群生。谷音自知，萌孽日长。川谷达于江海，饥食渴饮，冬裘夏葛，群居而生死，其故一也。品物区别，其化均也。庶事殊绪，其道同也。天命流行，万物共由，各遂其性，而不知洋洋乎。察于天地，著于四方，包括万物，而无终始。行乎昼夜而不穷，是为至教。礼自履此生，乐自顺此作。由是而圣人事天，孝子享亲，夫精深极微思勉，不能几论说，人能及至矣。"①

来自宇宙观变化概念的《天地变化》，在他的论文1中表现得很明显。有变化，才生成万物。其生成并不是靠外部的任何力量，而是靠变化其自身的"良能"。这就叫作道。道，换句话说又表现为天命流行。万物由于道而存在，而生成。因此万物都有道，这个道又蜕变为万物之性。他把这种关系说成是"道出于四方，包括万物，无始无终，无穷无尽"。不仅如此，人的文化艺术，以及人的道德也不过是此道而已。所以他说，礼自履此（道）而生，乐自顺此而作，事天、事亲之道德也根据此道而成。事天、事亲是研究心学的儒学者之重要的共同主题。此《天地变化》1是说明生之理，生之根源的。

与此相对照的《天地变化》2、3则是根据变化的相对性，说明善与恶、万物不齐、进与退、祯祥与妖孽、邪与正、治与乱、盈

---

① 许穆：《记言·上篇学·天地变化1》。

与虚、往与来、生与死、盛与衰等相对的关系。

(2)《天地变化》2

“天地变化，吹煦阖歙，品物从之，怵惕恻隐爱欲形焉，于是善恶分，而万事出矣。纷纶参错有万不齐，生物之情也。物极则致乱，情荡则益炽，故乐盈而返礼，退而进，融融秩秩，以遂天地之正，圣人之教人也。不息不已，天地之大业，裁成位育，圣人之功用也。”①

(3)《天地变化》3

“天地变化，一盈一虚，形生于气，气冒于形。天无外（包万物而无外），地有方（生万物而有方）。日月代明，寒暑序行，往而复来，万物以之，而生死以之，而盛衰以之，而游行以之，而无穷。人事之淑慝，世道之汗隆，一气而迁耳。人之气正，则天地之气正。人之气乱，则天地之气乱。祯祥妖孽，邪正之表，治乱之征，气之相感召致然也。故圣人不违不惑，不惧不忧，而笃仁其本何也。”②

《天地变化》2、3的论文中，特别要注意的是他把变化的相对性理论和人和天地自然的关系作了相对的比较。天地自然之变化被人的心性所左右，这在主体的形而上学的心学中具有重要的意义。他说的“人之气正，则天地之气正，人之气乱，则天地之气乱”的气的相感说，已经很好地说明了变化的相对性。气的相感说之焦点是以人的心性和行为为天地自然变化的主体。这和古典《书经》的“天工人其代之”的理论是一致的，符合《中庸》的

① 许穆：《记言·上篇学·天地变化2》。
② 同上书，《天地变化》3。

“致中和，则天地位正，万物化育”之理论。因而他强调从“心之知觉”主体化为天理，即性的涵养和心之存，及其实践。这是被称之为心学的宗旨，学者的大宗的重要问题。因为是按照心性和宇宙的相对性而变化的相对性，所以气的交感说具有重要意义。根据这一理论，以用心，即行为实践问题为中心课题，《天地变化》1、2、3的结论就是“心之知觉”的论述。

“心之知觉，感于天理者，谓之道心。感于形气者，谓之人心。天理者，性命至善之本也。形气者，饮食男女人欲之私也。理与气，非为一本。形生于气，气本于理。理者气之性，气者理之才。才出于性，理行于气。恻隐出于性，而其相感者气也。爱欲形于气，而其理则性也。循天理则理壹，而气正循人欲，则气壹而理变。故曰，人心惟危，道心惟微。人受天地之中，以生以仁为性者也。仁而变不仁，非性之罪也，才用过也。人欲肆私天理灭，故君子惧焉。择善去恶，莫如精。笃信固守，莫如一。成德教民，莫如中。尧舜禹之传法，而学者之大宗也（理者气之理，有是理则有是气，气者理之气，有是气则有是理）。”①

心与外界事物接触之时，分为所谓的两种知觉形态。这并不是用心，而是心自然表露的两条路。心的知觉在与外界事物接触之时而产生。引起天理交感和形气交感两种知觉，前者是道心，后者是人心。当然，道心交感于天理，是性命其自身之表露，是至善之根，但人心有善有恶，不能指定是哪一种。因为饮食、男女、人欲是私，其本身不是恶。即，私或人心只有陷于恶的性向和危险而已，其本身并不是恶。因而，他说“循天理则理壹，而气正循人欲，则气壹而理变”，忧虑理之变。这和人心忧危一样。由此

① 许穆：《记言·心之知觉》。

可见他很关心道心的实现和恢复人心之道心。他以择善去恶，作为固守“精一”、固守善，以“笃信、固守”教民成德为善的方法推举“中”。这些都不是别的，而是他尊信并追求的心法之宗旨和方法。

**四、政治说**

许穆的政治说可以简要地归纳为根据他的事天、事亲的心学，体现养民、保民的统治方法。他早就说过，国家的根本在于民，统治者的根本在于国家。这种民本思想是他政治哲学的基调。国家的根在于民，所以需要保民，统治者的根在于国家，所以责任重大。然而，当时的政治现实是内部朝廷纪纲紊乱，外部百姓混乱，不敢直言，考虑形势和利害之风蔓延。所以他痛斥民乱、民散、朝廷大坏、士气不振的现实是亡国之患。

> “君依于国，国依于民，民散则国亡，故先王之治，保民为大。为人，上惠泽不下，而望下之人亲上事长之义，难矣。当今之世，大小溃裂，内则朝廷乱，外则百姓乱，其本在朝廷。朝廷大坏，士异论人异交。所忌者，直道敢言。所趋者，形势利害。所蔑者，读书修行。文武用才，毋论其人之邪正善恶，多是私恩旧好，姻娅亲属，或市井族种，曩时昏朝之渐，不过如此图，殿下临御，而朝廷至此也。仕路污浊，廉耻之士，谁肯愿立于朝也。国何恃而不倾人心，何仰而不散，灾害何弭而不并至哉。虽有圣人，不能为之谋也。此亡国之事也。善为国者，制治于未乱，弭患于未萌，今已晚矣。”①

许穆痛斥民心之乱，士气不振，以及国家混乱其原因在于朝廷之大乱。所以他强调制治于未乱，弭患于未萌乃为国之要谛。他说明了国家混乱的现象，并考察了其混乱的各种远因和近因。其

① 许穆：《记言·政弊·论政弊疏》。

大纲是教亡和政乱，其具体之例如下：

"上初登至尊，首正邦礼。罪人既黜，人心悦服，四方想望。数年来治道坏亡，百姓失望，怨咎随起。何也，教亡政乱，朝廷大坏。无法无纪，捐廉耻，弃礼义，贪欲无厌，人之理，盖极乱矣。庶事溃裂，人各异心，立党相攻，白黑混淆，流言相谤，至诬上行，私而不可止也，此皆亡国之治。国无蓄犹以为国不为国，况无法无纪，而能为国乎。臣闻，国之治乱在人，贤良进，则善绩兴，而治道成。小人用，则庶政乱，而灾害生。考之历代兴国亡国，一一皆然。自古亡国之君，谁不欲任用忠良长久治安，为子孙万世计也。所谓忠者非忠，所谓计者非计也。巧言似信，谗言似忠，奸邪日进，良善日疏，国事日非，卒至于身亡国败，而不自觉也。忠言逆耳，便佞易悦，虽有明哲之君，或不得免焉。此圣人所以畏巧言令色孔壬者也。"①

第一，朝廷大坏，无法无纪，捐廉耻，弃礼义，贪欲无厌，人之直道，已达乱极。尤其是由于这种混乱，人各异心，立党相攻，流言相谤，已到亡国之境地，仍不得清醒，又无教化，所以是亡国的形势。

第二，任用人才之道混迷不清，贤良日疏朝廷，奸巧小人立于朝廷，奸邪之辈日益得势，良善日疏，国事日非，最后导致身亡国败，而不自觉。尤其是忠言逆耳，便佞易悦，作为人主不警惕这些就会言辞不通，上下左右不通，就会每件事不顺不成。

他指出这种教亡政亡的原因和结果，又慨叹兵士扰乱国纪，加速了亡国。他引用古语"强国在兵，亡国也在兵"，鞭鞑警戒了军部的紊乱。所以他和众仲一样，把军部比喻为火。他说：

---

① 许穆：《记言·论事》。

“于是中外之事，四方骚然，纷更既多，其中言兵事者，其事最大，其害最深。古人有言曰，强国在兵，亡国在兵，……兵胜则乃乱。故众仲曰，兵犹火也，不戢将自禁，兵者凶器，圣人戒之，方今国家所急者兵事者。”①

这一切亡国之患都起因于其社会无良识的领导层之私利、私欲和不正以及腐败之风，根源于没知觉的军部之野蛮行为。这种野蛮行为和不正之风，不要说国纪，就连社会纪纲和民风良俗也遭玷污。这一切责任都应由朝廷的领导层来负责。国家治乱取决于朝廷风气，遵循着无欺的同声相应、同气相求之法则，所以，朝廷领导层的风气之衰新和纯正是很重要的问题。他说：

“古今一理，天地一气，气一于中和纯正者，在物为吉祥善瑞，在人为忠实良善，以致治平。气一于污浊不正者，在物为灾异妖孽，在人为谗贼孔壬，以成祸乱。同声相应，同气相求，不可诬也。”②

自然或人间事都是依据气和气风的中正、纯正，或污浊不正，而为吉祥善瑞，忠实善良，以致治平，或为灾异妖孽，谗贼孔壬，以成祸乱。他很重视这个问题，把治乱、兴亡的变数看作是相应于气和风气的变化，对此他做了如下说明：

“伏以方今治道不张，百姓怨咎，灾异孔棘，积怨生灾，积灾成祸，人心之悦豫怨咎，天道之吉祥妖孽，一气而相感不同耳。天道人事之相感，如影响相从。气同则会声比则应，

① 许穆：《记言·政弊·论政弊疏》。
② 许穆：《记言·时弊札》。

美事召美类，恶事召恶类，自然之理也。君子之与吉祥类也，小人之与妖孽类也。君子进而国治，小人用而国乱。故国将兴，美祥先见。国将亡，妖孽先见。近来人心世变，妖孽上之所知也，此君子之应耶，小人之应耶。周以委靡亡，秦以富强亡，为恶不同，而亡国则一也。此亦人君所当戒者也。礼坏法亡，而东周不振。强暴无道，而秦以灭亡。亡国之故，皆本于君德之不戒。恬于宴私，悦于安佚，浸润之谮，肤受之诉，潜萌于狎近私昵，而不自觉也，不可戒哉。君为四方之表，君德正则四方正，故曰尧舜帅天下以仁，民从之，此之谓也。惟殿下日严祗敬，警戒豫怠，严宫禁戒戚属，毋使便嬖害德，辨邪正公好恶，毋使谗慝害正，此治道之序也。进贤退邪，治道既张，则人心大悦，天道大顺，妖孽消亡，吉祥应之。善积广，而奸邪不作矣。”①

天道和人道相感，天心和人心相感，如影响相从，所以要警戒。美事召美类，恶事召恶类，自然之理。因此，任用君子而国治，用小人而国亡，这也是自然之理。所以他指出周、秦之国灭亡的原因，强调恢复和实现君德。他还具体地说明当时民心之动向和政治现实是政乱、民散、亡国，并进言当务之急是确立国纪和政治秩序，以及保民、人和、养民。他特别强调养民是政治的关键，他说“养民为先，养民则民安，民安则国安，国安则教立，法行而民不背，民不背则信孚，信孚则天地应之，鬼神佑之。”

“臣以为今日之务，保民为急。饥馑荐臻，百姓流离，大命迫矣。朝廷忧恤百姓，殆无所不用其极。而内则政令不一，民不信法。外则官吏慢法，惠泽不及下。……

殿下初即位，虽深山穷谷，愚夫愚妇，亦莫不忻然悦之。

---

① 许穆：《记言·论事一·进君德箴札子》。

以为太平可待，而即今人心散乱，朝不保夕，视国法如怨雠。以如此之人心，如此之国势，妄意天下之功，不顾国家之大患，将杀人亡国，而有不戒者，臣未知大计必如此也。……

政乱民散，亡国随之。气数相感，自古通患，有国之大戒。不此之虑，而轻论国之大事，臣窃忧之固国，莫如人和。人和既失，虽有层城百雉积，储满万闻，不如林，终无益于胜败之数也。古昔圣王之治，养民为先。养民则民安，民安则国安，国安则教立。法行而民不背，民不背则信孚，信孚则天地应之，鬼神佑之。”①

人主的责任重大。人主的大计和用功也如此，人主之德是治乱的关键。所以他作君德之戒，以铭心。

“德莫先于克一，
治莫先于保民，
政莫先于戡乱，
业莫先于立极，圣人勉之。
德衰于逸欲，
治衰于谗佞，
政衰于私昵，
业衰于怠荒，圣人戒之。
德衰则礼坏，
治衰则民散，
政衰则国弊，
业衰则国亡，圣人惧之。
圣人为父子君臣，以立纪纲，以定天下。有父不父，子

① 许穆：《记言·论事二·论政弊札》。

不子，君不君，臣不臣，纪纲乃亡，邦国乃乱，圣人忧之。”①

他定君德之戒是德、治、政、业四项纲领，并以此为治国的要道。他强调努力克一、保民、戡乱、立极，警戒安于逸欲、谗佞、私昵、怠荒，以求摆脱礼坏、民散、国弊、国亡之祸。他还强调恢复君君、子子、臣臣、夫夫、妇妇、兄兄、弟弟等正名是国治之要道。他又举出六事为修德戒律，说明如下：

“一定心。志以静为本，心无欲则静，静则心不妄动，行不失天理之正，君德日跻矣。

二明是非。辨邪正之分，谄言害公，谠言无私。察于公私治乱兴亡，于是焉判矣。

三重喜怒。严黜陟之威，登明选公，朝廷肃穆，国势尊而治道不乱矣。

四尚忠敬。率励臣民，以身先之，遐迩一德，风俗淳厚矣。

五谨言行。一以过失为戒，人君一言之过，一事之失，政令坏坠，人心缺望，天道难谌可畏也。

六慎起居。以养动静，动静克慎，灾疹不生，以至寿考康宁。”②

许穆的一定心，二明是非，三重喜怒，四尚忠敬，五谨言行，六慎起居等六事是君之修德必戒的重要项目。

---

① 许穆：《记言·论事一·君德之戒》。

② 许穆：《记言·政弊·论戾气札》。

# 第四章　权谌的哲学思想

最近，对韩国儒学的发掘和系统化的研究正在活跃地促进之中。但是，因为对相当多的儒学者的学问和思想的个别研究不够，所以整理韩国儒学史，并使之系统化就必然会遇到很多困难。不仅是为了韩国儒学史的整理和系统化，就是为了阐明迄今为止尚未发掘的儒学者的学问和思想，也迫切要求加强对儒学者的个别研究。尤其是在整理韩国儒学的历史性技术和理论体系当中，也不能有思想发展或个人研究的空白。因此，对于个人的研究具有重要的意义。

解放后至今，韩国儒学史的代表性著作、玄相允的《朝鲜儒学史》受到很多学者的喜爱。其理由有几种。第一，那时尚未有这样的著作；第二，虽然介绍的是人物或思想之片断，但却包括了较多的儒学者；第三，虽说是主观的，但却将其思想的主流作了时代性的区分和整理，从而使之具有了时代的思想特征。

然而，这一著作因为大部分没有客观性以及对个别人研究的深度和广度，所以还有很多疑问。当然，这部著作对解放后近于荒芜的韩国儒学界来说，作为韩国儒学的一本向导，是具有其时代贡献和意义的。根据他的《朝鲜儒学史》，朝鲜朝儒学可分为以下几个时期。

（1）朝鲜朝初期的儒学，是以汉唐流派和宋学流派的学风为主的文章、政治为中心的儒学。

（2）朝鲜朝中期的前半部分儒学，是以理论为中心的儒学和以性理学为中心的儒学。

（3）朝鲜朝中期的后半部分儒学，是至治主义的儒学和礼学

党争时代的儒学。

（4）朝鲜朝后期的儒学，一方面是以阳明学的流入及其排斥为主题的儒学。

（5）朝鲜朝后期的儒学，另一方面是经济学派的出现和湖洛学派的分裂，及其以性理学的再现为点缀的儒学。

他的这种区分和陈述并非无问题，但在这里只以第三项为例。据他说，朝鲜朝中期后半部分的儒学只是以党争和礼论为中心，关于那个时代名儒的学问和思想几乎没有谈到。在那个时代，很容易使人误解为只有与党争有关的礼讼，而学问和思想全无。不知是否受这种影响，以后，直到今天，事实是对于17世纪前后辈出的先贤之学问和思想的个别研究一直无进展。其结果便导致了对17世纪前后作为一种学问主流的儒学特征不甚明了，在韩国儒学史上的一种思想主流被割断，并留下一页空白。

本文虽将阐述，但事实上17世纪前后先儒们深入钻研，极大振兴起来的道学、心学、理学，在朝鲜儒学史上形成了重要的精神文化发展的契机，和朝鲜儒学之特征的一个重要思想主流，这不能不引人注目。例如，由寒冈郑逑（1543—1620）、沙溪金长生、慎独斋金集、愚伏郑经世继承的礼学思想，旅轩张显光的道学思想，晚悔权得己的道德性合理思想，炭翁权諰的道学及心学思想，同春堂宋浚吉的道学和礼学思想，尤庵宋时烈的直思想和道学思想等都是那个时代的思想主流和特征。

特别是权諰的学问和思想，超过了传统的性理学的水平，继承会通了孔子的仁之生哲学和孟子的义之社会哲学，以及《周易》的万有会通和穷身知化的思想和张载的万物一理思想，李珥的经世哲学，权得己的义理思想，朴知诚的礼学思想，并将其凝聚为“好生”、“生民”的生哲学和“事亲”、“事天”的心学，以及“公私明辨”的具体哲学。

以此为特征的他的学问和思想不仅是朝鲜儒学史之正统，也对发扬其正统有着重要的意义。

## 一、非二元的心性论

权谌的心性观成为他的“事亲”、“事天”之心学，“好生”、“生民”的生哲学，以及爱和正义的政治哲学之根。不是支离破碎的，而是简单明了的。他对于他的心性观之重要课题的气质和本然之性的问题，对于人心和道心的问题，对于四端和七情的问题，完全接受了李珥的学说。他对于人心和道心，气质和本然之性的本质上的关系，是这样说的：

> “人心出乎气禀之性，道心原乎理赋之性，二性一也，非二物也。”①

气禀之性和气质之性相同，理赋之性和本然之性一样。气质和本然之性，非二物，而是一者，这是他的观点，符合李珥之说。退溪学派认为气质之性和本然之性是二元的，栗谷学派的学者同意李珥一元的解释。然而，气禀之性和理赋之性其所指示的却不同。因为气禀之性指的是存在于气质里的性，而理赋之性则指的是与气质毫无关系的本然之性。如果比喻，就像理是一者，但理内在于气的时候，就像分殊之理一样。所以他说：

> “气禀理赋之性，所指虽异，初非二性，人心道心之理，浑然一本，不是二体。”②

因而，人心和道心之理也具有本来是一之根本，不是两个根本，所以不能说是二体。就像善和恶都是天理一样。换句话说，天下的万物万事无不根源于天理。他说：

① 权谌：《炭翁集·随感自警识》。
② 同上书。

“理之在人，而主于身，曰心。道心人心之理，皆具于心，故曰心一而已矣。毫厘有差，即为不善，故曰善恶皆天理。所谓恶者，本非恶，但过与不及，便有是耳。”①

和李珥的学说一样，心是一。只是区分为人心道心，并不是根本上存在二心，而是区分心所表现的状态。换句话说，在一个心里，并不是有一个人心，一个道心，而是从一心里出现的两种状态，这两种状态用人心和道心来说明。他说：

“边威如云，心之有道心人心，犹性之有五性，故愚曰人心道心一也。人心之理，具于道心之全体也。五性亦浑然一理耳。若谓道心曰理，人心曰气，而比而同之于性之有五性，则似未安。道心未尝不乘乎气，人心未尝不原乎理。”②

就像从根本上说心里不另外有人心和道心一样，性里也根本不另外存在仁、义、礼、智、信之五性。因为把性说成是五性，把心说成是二心只不过是说明一理之表现的属性和一心之表现的状态而已。又说，行为的结果善与恶，都根源于天理，道心和人心也在于天理。所以说“道心未尝不乘乎气，人心未尝不原乎理”。而且，四端和七情的关系也具有同一个逻辑。他又说：

“四端七情一也，同是情也。四端之爱恶，七情之爱恶一也。但孟子专言善，故四端指理而言七情兼言气，后人遂将四端七情分属理与气，其实一也。”③

---

① 权谌：《炭翁集·随感自警识》。
② 同上书。
③ 同上书。

所以，李滉说的“四端理之发，七情气之发”，或“四端理发气随，七情气发理乘”的解释是错误的。因此，他强辩四端之爱恶和七情之爱恶本是一种。他重视从心的未发已发状态下其根本的涵养。对此，他说明如下：

> “人之有心，犹木之有根。是故木无根，不能生。民无心死矣。条干枝叶，莫不有知觉，为有根也。人之百体，其腠理脉络，无不贯乎心也，故心能总百体。气之至秀也，神之会也。气者体形者行也，神者体气者也，无欲也，主一也者，养其根也。”①

他所说的以心之根为主一，作为他的心性观之要旨，具有重要的意义。正如前面指出的，因为一心分为人心和道心，一理分为善恶，一情分为四端和七情。从这个分歧点里保持和实现道心和善，以及四端，都是取决于主一之功的心之根。所以他说：

> “不识人心道心之分，则无以为精一克复之功。不知人心道心之一，则无以尽万殊一本之理。”②

人心和道心本来并非二心，又为什么分呢？心发之时，被人欲之私所掩盖而发就是人心，随性命之正道而发就是道心。所以识人心道心才能达到精一克复之功。有精一克复之功才能保存、涵养并实现道心。这种逻辑也才能成立。所以应当知道人心道心本是一。就像理是一理一样，心也是一心。所以统一实现万殊一本之理，取决于实现一心一理合一的“心即道”之路。他的非二元的心性观极大地影响了他的心学和生哲学，以及政治哲学。

---

① 权谌：《炭翁集·随感自警识》。
② 同上书。

## 二、事亲、事天的心学

权谌时代以前的哲学是以“理气”、“性命”这样的形而上学的命题为主题，并形成以追求有关的抽象理论为主流。当然，像李珥、权得已、朴知诚这样的儒学者是例外的人物。他们虽然不是对性理学的命题置之度外，但也不追求抽象的理论，而是想在具体的现实中实践修己治人之道。他在研究理气性命的命题中也更着重于在具体的关系中体会和实践，而不是将其作为客观对象进行推理，使之对象化、抽象化。这种学风就称为心法之学的心学。而且这种学风又以精通儒家而著称。权谌对继承和发展这一学风起了很大的作用。

他从小就已经亲身体验过那样的学风和风气。

> “先公少而学于家庭参判府君，笃于为己之学，谓学问之道无他，只心要无一毫虚伪事，要求一个是而已。每今人每事必求是，无落第二义，先公自幼少时，已知为学之要，不可他求矣。”①

这段话是他小时候从他父亲晚悔那里得到的教训。他对此家训顺守精进。又因为生长在这样的家风里，所以很容易被心学的学风所感染。

> “稍长，爰学于潜冶朴先生之门，先生礼必贵本实，道必自孝弟，而推先公慕而悦之。”②

他说，年轻时从导师朴知诚那里听到此教训，就产生思慕和喜悦。他的学问受到父亲和先生的影响。父亲求是的学问态度和

① 宋时烈：《炭翁先生集・附录》。
② 同上书。

先生朴知诚的礼学精神及道学精神，形成了他的“孝”、“弟”、“慈”的思想和升华为事亲事天思想的心学之宗旨。所以对于他日后的心学，有如下记录：

“是以先公而学专心用心于内，不务外事，每自切己者始，而其同处物，一以至诚，少无虚伪，物我无间，胸次洞然，当爱先儒之言。丈夫心事，当如青天白日。诸人苟为存得，此气象可以为圣又贤。”①

所以后来他说：

“盖先公之学，以心存主，苟未安。虽出古书，亦疑之。自反于心而无愧。则虽千万人非之，而不顾。是心每谓义理无穷，随时变易，凡制义处理，或多圆活。”② 权諰的心学是专心至诚之学问，是自省和躬行的务实学。宋时烈写的墓表也有如下记载。

“盖当时论携贰之世，有不失赤子之心，常以偕之大道，语朋友者，曰故炭翁权公，讳思字思诚也。”③

通过当时对赵太妃的服制意见各异，可以看出不同于所谓党色的宋时烈之正直，以及权諰是多么躬行于心学。他是一位存养真实无妄、纯真无垢、赤子之心的伟大心学之大家。所以，对于他晚年的造诣，评价很高，是“一动一静，必以诚信，而表里如一。一事一行，必求其中”。

他揭示了他体会的心学内容，君子的学问方法和为己之学的

---

① 宋时烈：《炭翁先生集·附录》。
② 同上书。
③ 同上书。

方法如下：

“盖闻君子之学，居敬明善谨独诚意正心修身，是数者，固所以变化气质之术也。……自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本，身者天下国家之本也，孝佛慈所以修身，而教于家者也。”①

权谌的方法是改变君子之学问的气质，恢复本然之心。所谓气质，是人的肉身及其欲望之根，又根于“气”。所谓变化，就是使这种气质变为“配义与道”的浩然之气。气质的变化就是具体实现居敬、明善、谨独、诚意、正心、修身等的内观修养躬行的方法和孝、弟、慈。这就是恢复扎根于性命之正心的人的本然之心。

他对心学的态度和方法也表现在他给洪叙锡的答书里。

“论及理气性命之说，固未易言，亦未易知，故子所雅言诗书执礼，以罕言命，孝弟谨言泛爱亲仁，余力学文弟子之职也。忠信笃敬，终日乾乾，直内方外，君子之事也。故曰博学而笃志，切问而近思，则仁在其中矣，故曰学问之道无他焉。求其放心而已矣。”②

他的性理学的命题比起理气论来，更尊崇躬行论，所以他是实践的思想家。权谌绝非埋头于理气性命这样的形而上学之命题，空理空论的人。他的学问是执力于先秦儒学以来所强调的孝弟、谨言、泛爱、亲仁等实学，“敬以直内”、“义以方外”，求放心的心学。所以他又对洪叙锡说：

---

① 权谌：《炭翁集》。

② 权谌：《炭翁集·答洪公叙锡》。

“但观来谕诚有所激，初学不可躐等敌远，正当先务着己诚身实事，然必先明渚心知所往，可以力行，求至原其始，然后可以反其终。故孟子道性善，非故好辩也。欲人原始而知性之善，然后可以反终，而复往之善也。故曰习矣而不察，行之而不著焉。所以终身行之，而不知其道者众也。”①

他对于学问反对躐等态度，重视下学上达之方法。他强调明心力行和诚身务本。从这个意义上说，他提倡区别君子和大众，恢复性善。他的学问达到了更加深化、“事亲”、“事天”心学的顶峰。

“乾称父，坤称母，民吾同胞，物吾与也。子之事父母，不能一日忘其亲。人之事天，诚不可一日忘天，则当以天之心为心。苟以天之心为心，则天下之民，皆天所子，而吾之同胞也，皆所不可忘。匹夫犹然，况人主天下国家之责。然而理一分殊，天下之本在国，虽忧天下之忧，而不可不先治其国，先其家先其身也。”②

他所迫切希望的哲学就是基于张载《西铭》里的天人合一思想和事亲事天思想，是融和天心和人心，进而发展为事亲爱人、事天爱民心学的伟大思想。因此他愿意事父母之心、事国之心和事天之心，自家而国，泽被万类。这就是四海同胞的真正含义。他在《经筵讲义》里说了如下的话。

“且人臣，推事亲之心以事君，人君，推事亲之心以事天。然则殿下仁孝之推，其不远矣乎。行远必自近，登高必自卑，故妻子好合，兄弟既和，然后父母顺矣。古语云，一人向隅，

---

① 权近：《炭翁集·答洪公叙锡》。

② 权近：《炭翁集·经筵讲义》。

满堂不乐。推殿下始于事亲，中于事君，终于事天。旁推下施，自家而国，泽被万类，无所不遍，以达仁孝之施焉。”①

他的心学体系根于诚，是按事亲→事民→事天发展的事亲爱人、事天事民的心学，同时实现仁和孝。他的心学是区别于陆王以心形象化为理的心学，是心法之学，他克服了抽象的空理空论的理论性理学中心的理论，是具体的、实际的、生动活泼的具体哲学之心学，是事亲爱人、事天事民的人道主义的心学。

### 三、好生、生民的生哲学

权近的事亲爱人、事天事民的心学发展为好生生民的生哲学。好生是喜欢生的意思，生民是使民活的意思。好生是对生命的敬畏和热爱，生民是无愧于民之死活的同乐同苦。他的好生生民的生哲学，在思想上是基于孔子的仁思想和孟子的义思想，是综合为《周易》的好生之德的哲学。他说：

“平生所学，只知天地之大德，必欲圣主好生之德，洽于民心以及天下。”②

对于他来说，生的自觉产生于对生活的爱和敬畏。他的生哲学，根源于“天命”的自觉和顺守，并基于实践的人道主义。这一点从他下面的陈述来看就更清楚了。

“（1）臣惟今日，殿下之责时务之急，莫急如先明义理之辨，而括帝王之孝，顶立有为之志，而恢天地之量，以收积小成大之功也。

（2）臣闻人生受命仁义而已。非仁非义无以为人，故人

① 权近：《炭翁集·经筵讲义》。
② 权近：《炭翁集·答尹仁卿》。

必体天命之仁，明义利之辨。

(3) 盖后王士庶，随宜随分处仁处义，虽有不同，所以立心则一也。夫杀一无辜，行一不义，而得天下有所不为。为之则生，不为则死。犹且不为，此仁义之实也。人臣舍是无以立身而事主，王舍是无以守位而治民。

(4) 今天下之大乱，不夺不厌，滔滔者天下皆是。

(5) 伏愿殿下，廓然大公，确乎不拔，必斥功利而明仁义，为天下倡，为百姓先焉。

(6) 未有仁而遗其亲者，未有义而后其君者也。臣闻仁主于爱，爱莫大于爱亲，故孝弟者也，为人之本矣。天子以下，至于庶人，孝无终始而患不及者，未之有也。”[①]

(1) 主张时务之急必须分辨义和利，帝王之孝应成为模范。他把社会正义放在首位，反对功利主义，是因为他的哲学基于孝的人本主义。

(2) 他的生哲学其根源基于人生受命的天命，即爱和正义之本性。换句话说，若没有爱和正义，也就没有人。这一命题乃是他的生哲学根于“天命之谓性，率性之谓道”的人道主义。

(3) 阐明他的生哲学剔除杀人和不义，修行爱与正义是立身和报民、守位和事民的关键。所以他强调杀一无辜或行一不义，即便得天下也有所不为，为之则生，不为则死的法则。

(4) 天下大乱，追求私利私欲之风气就像一股浊流，警告并说明不得抢夺别人所有的原因。

(5) 强调爱和正义是人之美德，人主应当率先垂范。

(6) 阐明人之所以是人，在于爱亲，爱亲在于孝弟，孝乃百行之根本。如上所述，他的好生生民的生哲学是根于爱和正义的人道主义哲学，是实践爱亲敬长的实践哲学。

① 权谌：《炭翁集》。

## 四、爱和正义的政治哲学

权谌的好生生民的生哲学发展为体现爱和正义的王道之具体哲学。原来，王道的政治哲学可以从孟子的哲学中寻找到其本义。孟子曾说，“养生丧死无憾王道之始”，没有爱的杀人政治和暴力政治，所谓的以力假人的霸道不是王道的政治。孟子还谴责治者之独乐，提倡与民同乐，反对功利主义，主张实现爱和正义。权谌继承了孟子这种王道政治哲学之精神，试图改革当时的政治现实。

他有机会就号召中断杀人政治，警告杀人政治的原因就在于不分公与私，义与利，只追求个人的富贵和利达。他说：

“先人平生教子孙，每曰不愿吾子孙富贵利达，只愿汝辈得为善人，免为恶人则幸矣。”①

“臣自幼少闻诸臣父，曰义利之辨，乃为人之第一义也。故臣父恒言诱掖后生，必曰每事必求是，毋失第一义，臣父之亡于今三十年，臣虽不肖，学而未能，然其言在耳，如昨未尝敢忘。”②

他和学友向主上进言的这两段话，鲜明地表现了那一时代的政治状况和他的志向。所以他一有机会就首先表明“殿下之责在于时务之急，明白义利之辨”。他又在《经筵讲义》里说了如下一段话：

“请大学衍义，臣曰，所以小器者不知公天下以为心，只知自己富贵，不能明善，诚身自身，而家自家，而国以及天下。虽功盖天下，要以利其身，是之谓霸。王者物我一视，成

---

① 权谌：《炭翁集·与宋英甫时烈·号尤庵》。

② 同上书。

己成物，己欲立而立人，己欲达而达人，匹夫犹然。故不敢私其身，而忧天下之忧。况人主有天下国家之责，故不独利其家利其国，以诚意正心以修身以及天下，是之谓王。”①

只追求自已之利，自家之利，自国之利，是霸道的思考方式，他立足于物我一体观，认为成己成物，立身立人，自达达人，才是王道的思考方式。他和孟子一样，彻底反对功利主义和霸道，把区分王道和霸道的根本原因看作在于区别公与私，使天下为公，体现仁，乃是王者之心发法，为一已之私，追求私利乃是霸者之心。他又说：

“世子曰，向说王霸之本，略闻之矣，愿更详闻。臣思曰，王霸之言，因已多矣。大盖公私二字。王伯之所以分，公天下而为仁，王者之心也。私一己以为利，霸者之心也。并生天地之间，人之与人，犹兄弟也，己独好而彼不好，岂可安于心哉。故君子用心，己欲立而立人，己欲达而达人，己所不欲，勿施于人，生必俱生，善不独善，推己及人，修己以安百姓者，是王者之事也。徒知己利，不知爱人，取天下己之欲，是霸者之事也。”②

他的政治哲学志向在于从独善向兼善，从私利向公利，从修己到治人，这基于《大学》所重视的洁矩之道。他的洁矩之道学精神发展为“收民心”、“任人材”“省刑罚”、“薄税敛”、“养民心”、“节财用”、“开言路”的政策。

为了听取天下之声音，得到天下民心，他特别提倡广开言路。他说：

① 权近：《炭翁集·经筵讲义》。
② 权近：《炭翁集·王霸之辨》。

"伏望殿下，乘察焉。臣闻大舜，好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，斯其所以为大舜也。盖虽有言之不善者，隐而不彰耳。何当厌闻，而不发之也。然则无论言之得失善恶，毕陈于上，然后废而用中，言之不善不用之耳。何当扬其恶，况又斥其言乎。夫立诽谤之本者，欲闻天下之言也。诽谤之言，岂能必善，而尽是乎。古之君臣上下，胥教诲胥训诰，莫不以谏诤。相与是非，相济善与不善，浅近怨詈之言，毕闻悉达。而君臣上下，相与反省惕厉，执两用中焉。方今似无如此气象。盖曰，善言可陈于上，不善之言，岂不可闻于上乎。臣愚以为陈之，而察之可也。不使闻乎上，则决非大舜之意也。盖曰，不善之言，安可不辨其非，而斥之乎。愚以为辨之可也。斥使不言决非好闻之意也。是非相争，各执己见，众人之常情也。若意气拂怒声色相加，则似非相箴相观之义也。大凡言事，可则用之，不可则不用耳。斥之而论罪禁，不得言则殆似防民之口矣。"①

近三百多年间，一直未被世人所知的炭翁权諰的学问和思想，倘若能在这里说明其中的一部分就很幸运了。特别是通过这些能了解 17 世纪前后朝鲜儒学的一种思潮与特征，也是一件有意义的事情。

权諰的学问和思想和权得已、郑逑、张显光、金长生、郑经世、宋浚吉、宋时烈等的道学、心学、礼学思想以及 17 世纪前后的思想一起，形成了思想主流。这一思想主流在朝鲜儒学思想上，成为连接 16 世纪前后的性理学以及 18 世纪前后的实学思想的一个重要的思想特征。因此，权諰的学问和思想具有以下的特点和意义。

第一，他的心学基于他的非二元的心性观，继承并发展了孟

① 权諰：《炭翁集·南汉积谷疏》。

子的心法和性善思想，张载的万物一体观和事亲事天思想，可以说是事亲爱人、事天事民的心法之学。

第二，他的生哲学可以说是继承了《周易》的好生思想，孔孟的仁义思想和孝、弟、慈思想，成为人道主义的生哲学。

第三，他以爱和正义为根本的政治哲学，可以说是发展了孟子的王道政治思想，成为奉公灭私，剔私扬义，不杀生民的王道政治哲学。

第四，他主张的“收民心”、“任人材”、“省刑罚”、“薄税敛”、“养民力”、“节财用”、“开言路”等思想，可以说是他试图将其理念和精神体现为政治的具体哲学。

第五，尤其是他强调的广开言路和收拾民心，是超越时代的思想特征。

他的这种思想对白湖尹镌、美村尹宣举、明斋尹拯、茶山丁若镛，以及宋浚吉、宋时烈、洪叙锡、金和顺等的影响都很大。特别是他的“好生”“生民”的哲学，可以说是促使后期实学胎动的思想，他的事亲事天思想已成为丁若镛经学的核心。其实，权谌继承了孔孟的圣学，并承袭了李珥的经学精神，是一位开创圣学真正方向的伟大的思想家。

# 第五章　宋时烈的哲学思想

朝鲜朝的儒学，在16世纪前后作为一种学风达到高潮的性理学和18世纪前后发达的实学，得到了许多学者多方面的研究，其研究结果，被评价为学界的重要功绩。

但是，实际情况是17世纪前后沙溪金长生、旅轩张显光、愚伏郑经世、慎独斋金集、炭翁权諰、同春堂宋浚吉、尤庵宋时烈等很多先贤研究并成立的心法之学、道学、礼学之研究结果，尚且停留在模糊状态，因而，不仅对于挖掘活跃在那时的先贤的学问和思想，也对于整理朝鲜朝儒学史的体系有着重要的意义。

其实，可以看出17世纪前后被极大振作起来的心法之学、道学、礼学，在朝鲜朝的儒学思想当中，形成了重要的精神文化发展的契机，成为朝鲜朝儒学特点之一的重要思想主流。例如，金长生、郑经世的礼学思想，张显光的道学思想，权諰的事亲事天的心法学，宋浚吉的道德及礼学思想，宋时烈的直哲学和道学等等，都是那个时代主流思想特征，是接续割断朝鲜儒学发展的一种思潮。

宋时烈也像其他的朝鲜朝儒学者一样，积累了以程朱学为中心的性理学之教养。但他不安于所谓的抽象空理空论的理论性理学水平，忠实地继承了孔子和孟子的中心哲学之心法学和道学，继承了由朝鲜朝经世学的代表人物赵光祖、李珥、金长生承袭的道学和礼学，发展了直哲学和心法学。

而且他成为开创遂庵权尚夏、南塘韩元震、华西李恒老、勉庵崔益铉、毅庵柳麟锡等继承的义理学派的最高峰。

他的直哲学和道学以及礼学精神成了他政治哲学教育思想的

根本，也适用于北伐论及社会改革方案。所以他关于太极、理气、四端七情、人心道心的理论，可以说对于成立直哲学和道学以及心法学，乃是必要的基础理论，是他的哲学体系中的根本问题，又是他学问的理想。

倘若在他的哲学体系中排除直哲学和道学，以及心法学、礼学，那么，他的理气、四端七情、人心道心等理论就成了空架子，倘若将他关于四端七情、人心道心、理气的理论置于他的直哲学、道学、心法学之上，那就和他的理想恰恰相反，重新后退到抽象、盲目、空洞、历来理论性理学的水平。换句话说，他的哲学在朝鲜儒学思想当中就不能具有重大的意义。

## 一、正直哲学

宋时烈的学问，第一可说是正直的学问。他的正直哲学扎根于由孔子、孟子、李珥继承的道学精神。他自幼从父亲那里受到了道学教育，他的思想那时就已经开始萌芽。他幼时受到了父亲关于“朱子是后来的孔子，栗谷是后来的朱子，要想学朱子，必先从栗谷学起”的教导。他顺守此教训，精进于学问，从而迈入了由孔子、朱子、李珥继承的道学之门。

在他年轻的时候，不仅从李珥的大弟子金长生那里直接学到了以“检身”和“义理”为内容的礼学，而且学到了李珥圣门之学的宗旨“格致”、“存养”、“践履”之三大精神。所以他说“盖吾东理学，至栗谷而大明”，崇尚李珥的学问，那时他早已深刻体会了李珥的经世之学，当然还有理气说、四七说、人心道心说。

他还从金长生那里得到了如下教导：

“吾平生所为虽有不善，未尝不以告人。虽发于心，而未见于外者，苟有不善，未尝不以语人，故须体此心此一直字，朱子实有所受。孔子曰，人之生也直，罔之生也幸而免。孟子曰，自反而缩虽千万人，吾往，其浩然之气，曰以直养而无害，则塞乎天地之间，朱子之实承孔孟之统者，唯一字而

已。愚之所闻者，如此，故提耳于景和。愿景和句以我今日为戒，而相与告于同志之士，学崇桢屠维大荒落大壮之壬子，巴山居士，书于凤城村舍。”[1]

宋时烈心中铭记导师垂训的一直字，并终生思索和力行，从而开创了直哲学之一家。所以他直到临终之时，也不忘向其子孙留下“唯此一直字，是孔孟朱三圣同一揆”的遗训。他的直哲学不是观念和抽象的产物，而是他从毕生实践和体会的生的体验中所形成的哲学。他说了对直的如下体会：

“盖直之体段，私欲净尽，洞然通达，无有内外上下远近边际之间隔矣。”[2]

宋时烈的直哲学从根本上来说，是洞然通达为私欲净尽的、真实无妄的、生的纯粹性和原始性，并且包括了光明正大的生之正大性。所以他说，“不直则失其以生之道，而不免于死矣。”[3]

他的正直哲学具体扩展为人的主体的生之路，又规定为宇宙万有的本质。直，并不只是单纯人的率直，而是宇宙万有，是人的本质。所以他说：

“天尊地卑，阴降阳升，亦无非理之所直也。直之道，顾不大欤，然而学者之所从者，必以其近而至要者，生盖亦以敬以直内，以直养气者为先哉。然后自吾心直而吾躬直，吾事直以至于无所不直，而以无负生直之理矣。”[4]

---

① 《宋子大全·杂著》。
② 《宋子大全·答李同甫》。
③ 《宋子大全·杂著·字说》。
④ 同上书。

这种宇宙万有，无不具有在其自身的生成变化中的理之直。所谓理之直，就是没有丝毫之假。所以理之直的意思就是真实无妄的实理。因而宇宙万有是按照此实理生存并变化的。所谓直之道，就是主体化为理之直的人的真正道路。因而直之道就是主体的形而上学之路。实现这条路的方法就是“敬以直内”和“以直养气”。也就是以敬使心直的方法和以直养气的主体之形而上学的方法。按照这两种方法就能达到“心直”“身直”“无所不直”的境地。尤其他把“以直养气”说成是“以直养就是以道义养”，也把直解释为道义。这和孟子说的“配义与道”的直是一个意思。他说：

“配义与道云云，上文所谓以直养气者，以直养之之谓也。夫此气始从道义而生，而养之既成，则此气还以扶助道义，正如草木始生于根，而及其枝叶昌茂，则其津液反流于其根，而其根亦以深长，极其本而言之，则阴阳生乎太极，而及其阴阳生，则反以运用乎太极，以生万化，大小虽殊，而其理则一也。”①

这种道义是气之根据，是生成气的本质，此气又会使道义深长运动的实际机能。这种关系也同样适用于太极和阴阳的关系。这种相互关系是根据“配义与道”的逻辑。所以他说：

“以直养之，直即道义，而既道义养成此气之后，则又便扶助此道义，此所谓配义与道。”②

因此，他的直之路是和义相配，与道一起的主体之人道。可

① 《宋子大全·杂著》。
② 《宋子大全·附录》。

以说他的正直哲学是基于主体的人道之学，即道学。

## 二、道学思想

道学是儒学的根本概念。朱子曾经自负继承尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、子思、孟子的道学之传统。李珥也说自己的学问是道学，是经学。道学的概念就这样成了儒学的根本问题。尊崇朱子和李珥学问的宋时烈也把他学问的理想和精神归于道学。所谓道学，作为主体的形而上学，其理论依据到了宋代和朝鲜朝就被理气及心性论所代替。然而，以理气论或心性论为中心课题的性理学，并不是把宇宙的实体及根本原理对象化，而是将其主体化进行探讨的学问。因此主体的形而上学从理气和心性的相互关系中才能清楚地了解。宋时烈对理、气的相互关系是如下说的：

> “理气只是一而二，二而一者也。有从理而言者，有从气而言者，有从源头而言者，有从流行而言者，盖谓理气混融无间。而理自理，气自气，又未尝夹杂，故其言理有动静者，从理之主气而言也。其言理无动静者，从气之运理而言也。其言有先后者，理气源头而言也。其言无先后者，从理气流行而言也。”①

宋时烈把理和气的关系说成一而二，二而一的关系，这来源于李珥之说。只是他把理和气的关系分为四种范畴来说明，这样做是为了有助于理解理气的相互关系，并摆脱理论之混乱。

第一，理主宰气，是理有动静的理论。换句话说，理主宰气，气的动静里已有理内在，所以理也有动静。这一理论来源于李珥的“气发理乘一途说”。

第二，气运理，是理无动静的理论。换句话说，理内在于气，

---

① 《宋子大全·附录》。

随气之用事，所以理无动静，气动静。这来源于李珥的“理通气局”说。

第三，所谓源头处，是理、气有先后的理论。有先后，意思是理先气后，是逻辑上的先后，不是指的实际上的先后。这是根据李珥“理气不相杂”的理论。是在理、气一而二的逻辑中才能成立的理论。

第四，流行处，是理、气无先后的理论。在易的世界，即变化的世界，理、气无先后，理、气只能共存。这一理论是扎根于李珥的“理气不相离”的理论。宋时烈的理气观忠实地继承并坚持了李珥之说。宋时烈下面的一段话里也表现得很清楚。

> “以流行之妙言之，则春夏而秋冬，秋冬而复春夏，而春夏不能自春夏，秋冬不能自秋冬。则所以既春夏，而复秋冬者，非此道乎。以相对之体言之，则天形于上，地形于下，而天不能自天，地不能自地，则其所以既天而又地者，非此道乎。盖理通气局四字，实所以发明乎此也。所以局者何也，阳之体，非阴之体，阴之体，非阳之体，则所谓局也。所谓理通者何也，阳之理即阴之理，阴之理即阳之理，则所谓通也。局故两立，通故两在，非局则通无所发见，非通则局，何以原始乎。必著一阴一阳之谓道，然后器亦道道亦器，而精微之蕴，活泼泼矣。然则夫子所言之意，又何疑乎。”①

这段话是宋时烈对李珥理通气局说的注解。因为理通，所以阳之理和阴之理相同。在说阳之理，阴之理的时候，“之”的所属格，有理内在于阳气或阴气的意思，所以理气不相离的逻辑就成立。又因是气局，所以阳之体和阴之体不同。“夫形而上者，自然之理也。而形而下者，自然之气也。一动一静者气也。动之静之

① 《宋子大全·杂著》。

者理也”。按照这种李珥之说，阳之体就是一动，阴之体就是一静。所以说是气局。但是，“动”和“静”却是动之理，静之理。所以说是理通。李珥的这一逻辑是不朽的。宋时烈因为把握了李珥的这种理气逻辑，所以把理气妙合之道作为他的形而上学，即道学的基础。这在他的道学体系中占有重要的地位。从宋时烈下面的陈述里就可看出道学的根本体系。

“以天地而言之，则道为道，而阴阳为阴阳。以人而言之，则心为道，而事物为阴阳也……自心而言，则事物具于心。自事物而言，则此心在事物。然则君子之学，岂有以加于养心乎。然而天地无心，而人有欲，是以天地之阴阳不息，而人之动静失宜。故天道人心，有时而不相似矣。故孟子曰，养心莫过于寡欲，而寡欲之道，又在于敬。故程子每说敬字。”①

这段话阐明了他的道学是主体的形而上学这一点。主体的形而上学不是以自然之道的所谓天地之道或阴阳为对象。正如他说的，人之心就是道，因为事物已在心中，所以主客合一的主体形而上学就能成立。然而，按照他指出的，自然虽然无心，人却有欲，所以会产生丧失主客合一的人道这种情况。他对维持和涵养心即道的状态，即主客合一的状态赋与了重要的意义。因而他强调实现“心即道”的人道之方法是寡欲和居敬。

**三、心性论**

在性理学中，心、性、情及其和理的相互关系是一个重要的问题。因为这些都属于哲学的主体，人的本质问题，尤其是心性问题，被视为主体的形而上学之根本命题。所谓主体的形而上学，在前一章也已经提到，并不是把形而上学的问题和人分离开来研

---

① 《宋子大全·杂著》。

究存在的某种实体或第一原理，而是探索并实践人的心法乃至人之道的学问。

宋时烈站在“心是气”的立场，也解释为“心是器”。他又接受朱子对心的一部分解释。朱子说：

“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理，而应万事者也。”

按他的说法，心具有三种特征。第一，是心之虚灵性和光明性，第二，心是具有众理的特性，第三，是心的对应性。宋时烈在这三种特性之中，更关心的是第一和第三种特性。他对于心具众理这一点并不注意。这与他把心解释为气的立场有关。也就是他用“心是气”命题的两面性来注意心的虚明性和对应性。所以他重视非“心即理”之心学的“心是气”的“心法学”。他说：

“心如器性，如其中之水，情如水之自器中泻出者也。只言虚灵而不言性情，则是无水空器也。只言性情，而不言虚灵，则是水无盛储之处也。是三者欠一，则终成义理不得，岂得谓之明德乎。盖或者之意以所谓虚灵不昧者，为明明德之意，故有此说而不知所谓明德者，是心性情之德名也。”[①]

正如他的比喻，心如器，盛什么也能对应什么。他把重点放在心的虚明性和对应性，确实奠定了心法学的基础。他把包括心、性、情三种称作明德，从而使心、性、情之理升华为义理。这和李珥把心、性、情、意解释为一元是一致的。换句话说，性指的是心的未发状态，情是心的已发状态，意是已发后的计较和商量，心、性、情、意其根源是一个。因此，包括心、性、情的明德是

---

① 《宋子大全·答金直卿仲固》。

重视心的虚明性和对应性的证据。他把心的虚明性和对应性区分为心的体和用，他说：

"心有真体实用，体如鉴之明，用如能照。"①

像他的主张一样，心的真体是虚明，心的实用是对应。从体用一元的逻辑来看，心的虚明性和对应性不是二元的，而是一元的。所以他说"心是太极"。所谓心即太极，就是道的真体之太极无穷，心的真体也无穷。他又说：

"道体无穷，而心涵此道，故心体亦无穷，故道谓太极，心为太极。"②

他的话和儒家的天人合一思想是一致的，属于前面所说的主体的形而上学之根本命题。他说：

"一阴一阳之道，事物未至，思虑未萌，而一性浑然，而道义全具，则此冲漠无朕万象森然已具之象也。"③

以上可以看出心的真体和道的真体是一致的。把他的学问和思想特征说成是心法学或道学的原因也就在此。必然伴随他这种形而上学课题的是关于心的实用。是所谓四端七情、人心道心的问题。从他学问的渊源来看，或从他的趋向来看，他追随的是李珥之说。当然和李滉的见解有很大的不同。他信奉李珥的气发理乘一途说，反对李滉的理气互发说。也就是四端和七情都应解释

① 《宋子大全·答李汝九》。
② 《宋子大全·杂著》。
③ 同上书。

为气发理乘一途说。他说：

“退溪、高峰、栗谷、牛溪，皆以四端为善，朱子以为四端何以亦有不善者，四先生皆未见此说乎。夫四端何以亦有不善乎，四端亦气发而理乘之也。发之时，其气清明，理则纯善。其气纷杂，理亦为之所掩而然也。”①

他确实体会了李珥的四端说。其实，按照李珥之说，所谓四端指的是心已发之后的结果，中间心的实用。心发之时，其气清明，理则纯善，其气纷杂，理则被掩蔽，不是不善。李珥为了不产生这种误解，他说了如下一段话：

“情之善者，乘清明之气，循天理而直出，不失其中，可见其为仁义礼智之端，故目之以四端。情之不善者，虽亦本乎理，而既为污浊之气所掩，失其本体而横生，或过或不及，本于仁而反害仁，本于义而反害义，本于体而反害体，本于智而反害智，故不可谓之四端耳。”②

四端也是情，是按照气发理乘的法则出现的。但是，说四端善，其原因不仅仅是心发之时气清明，像李珥所说，善与不善的区分是看循天理而出，是否不失其中。因为四端之善要乘清明之气，循天理而直出，不失其中，才可见其为仁义礼智之端。李珥的下面一段话更明确了其真意。

“乙丑年元日，余与江陵府使金文吉话及恻隐之情，金曰四端不可以中节目之，余曰四端是已发，可指为中节。盖已

---

① 《宋子大全·看书杂录》。
② 《栗谷全书·杂著》。

发则有中节不中节之分，岂节非不中节情耶。金曰，见盗贼之将死，生恻隐之心，是可谓中节之情耶。余曰，罪其可罪，而哀其将死，是天地生物之心，安可谓不中节耶。"[1]

从李珥的论据来看，四端也有不善，这种见解是错误的。这一点正是宋时烈继承了李珥之说。宋时烈这种人心道心说，继承了李珥之说，和李滉的截然不同。本章要注意的是比之他的心性论本身，他的心性观在展开心法之学当中，已成为一个逻辑根据，在理论的论述当中，把心的实体和实用统一为"心即太极"，从而确立了主体的形而上学，即道学的基础。

**四、心法学说**

所谓心法学，上一章已经说过，是包括、含养并实践心的虚明性和对应性，是深深扎根于正直哲学和道学的学问。宋时烈说"以直养气，就是以道义养气"，在他的"心是气"的理论里，引入了道义的概念，心和气应以道义含养。于是产生了以道义含养心的命题，这就分明体现了他的学问是心法之学。看看他对他的先生金长生学问的评价也能知道他的学问就是心法之学。他说：

"沙溪先生之学，专出于确之一字，而每以直之一字为立心之要。……故愚于沙溪先生未尝少有回互之言行也。"[2]

按照他的评价，金长生之学是立心之学，立心以直才能立，因而他的正直哲学也就是心法之学。他特别注意孟子的"存心"、"尽心"、"事亲"、"事天"思想，并以此作为自己哲学的基础。正如他说的：

---

① 《栗谷全书·论心性情》。
② 《宋子大全·杂著》。

“盖孝子仁人之事亲事天者，存则不遗其志，不逆其理，没则无愧亲亦无愧于天。此所谓朝闻道夕死。”①

可见他的学问的确是事亲事天的心法之学。可以说他吾心清明光大，豁然贯通独乐，当然是体会了以与民同乐为理想的心法学之宗旨。他的心法学是区别于陆王的“心即理”之心学，是“心是气”的心法学。他继承了朱子说的尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、子思、孟子所传下来的“允执厥中”的心法学。即道义的心法学。特别是他从孟子的心法学中得到了其宗旨。他读了《孟子》的浩然夜气章以后无限感慨。

“浩然章，夜气章，参看甚善，盖浩然章，则义生浩然之气，而其气还以扶助道义，夜气章，则夜气能存仁义之心，而仁义存，则反能使夜气亦清。”②

他的心法学是爱与正义相互扶助的仁义之心法学。所以他强调孟子的存心养心，即存养仁义之心的心法学。他说：

“心须体之于心，验之于身。平居无事，则必以敬存此心，使其之湛然虚明之体明，无或为物欲之波动，其念虑萌动之时，则必以敬精察其几微，果天理也。则一竟扩充，必期于御家邦，而弥六合，果人欲也。则用力克治，勿使少留谛，如此则清明在躬，志气如神。”③

他的心法学，是以心身体得的心法学，存心养心，从自我扩

---

① 《宋子大全·宋书拾遗·经筵讲义》。
② 《宋子大全·答金仲和》。
③ 《宋子大全·进心经释疑札》

大到家庭、国家、乃至宇宙的生动活泼的生的心法学，是实践的心法学。这就是以理之直和直之道为主体化而实现的主体的心法学。他的心法学之极至，从下面的文字里可以看出已达到了顶峰。

“噫天下之乐，孰有大于心无羞愧哉。苟自屋漏之隐，以至事为著，一循乎天理之公，而不杂乎人欲之私，则广大宽平，体常舒泰，而其为乐，非钟鼓管弦之可比。故孟子论云乐，而仰不愧，俯不怍，居其一矣。”①

他的心法学是克服人欲之私，和天理之公为一体，并以此为理想的心法之学。

## 五、社会哲学理论

他的心法学说和正直哲学是以道学为依据的，同时发展为体现社会正义的社会哲学。这种社会哲学的理论也是基于儒家的“修己而治人”、“立身而达人”的逻辑，进而成为体现仁义的政治。从政治上体现人能安住的家之爱（仁）和人能走正路的正义（义），就是他的社会哲学的理念和精神。所以他强调修己。

“所谓学问者无他，主敬以存之，讲学以明之，从容之涵养于虚闲静之中，剖析几微于一，所以遏人欲之事也。千圣相传之，法不出此两端。”②

他强调“存天理”“遏人欲”的原因，是因为他深刻地观察了实现社会的正义也关系到个人的心法和修养。他揭示了在实现社会的正义当中，构成社会的个人责任之重大。然而，他特别强调的却是治者的责任。他具体指出了治者的责任如下：

① 《宋子大全·杂著·独乐亭记后说》。

② 《宋子大全·己丑封事八月》。

(1) 勿忘哀而不伤，要保躬，
(2) 要讲礼慎终，
(3) 要正心执力于学问，
(4) 要修身齐家，
(5) 要远奸臣，近忠臣，
(6) 要遏私恩，广施公道，
(7) 要善任人材，明体统，
(8) 要振作纪纲，美化风俗，
(9) 要节省财用，坚固邦本，
(10) 要正贡案，固邦本，
(11) 要崇尚检德，破革奢侈，
(12) 要择师助德，
(13) 要修约政事，击退夷狄。

正如以上进言，他明确地指出了实现社会正义的政治，也取决于治者的道德和经纶。

如上所述，宋时烈的学问和思想，忠实地继承了孔孟的仁义思想，是笃实地继承并发展了李珥、金长生心法学的正直的哲学，是道学心法学。他的学问和思想，其目的在于实现爱和社会正义，是社会哲学。

他的学问和思想，超越了在16世纪形成一种思潮的理论性理学之范畴，升华为一种具体哲学，他的这种思想特征在朝鲜儒学思想上和李珥、张显光、金长生、权諰、宋浚吉的思想一道形成了一个主流。

综合评价宋时烈的学问和思想特征，有以下几点结论。

第一，他的正直哲学和他的事亲事天的心法学有很深的关系，同时，又深深地扎根于他的道学观。正直哲学又作为理之直和直之道融会贯通的主体哲学，综合发展了孔子的直思想和孟子的养气思想。特别是他通过主敬和养气的方法，实现了心直、身直、事直，以达到一切存在无不正直之境地为理想。他进一步深化了金

长生的实践躬行的正直思想，掌握了宇宙万有之本质的理，并将其主体化为直之道，生之道。

第二，他的道学，正如从他的理气论就能看出一样，他继承了李珥的主体的形而上学，而发展为“心即道”的体系。理气妙合的道或太极是他道学之根据，他将其主体化，坚持了“心为太极”“心即道”的理论。他这种态度已经把达到天道和人心合一的境地作为目标了。但是，因为天道的不息性和人心的间断性在不断的对立状态下才能存在，所以提出把养心、寡欲、主敬作为天人合一的方法。他的这种方法成了他心法学说的主题。

第三，作为心法学说的根据，他不仅以道学为前题，而且不把心性、四端七情、人心道心看作是二元的，从“心是气”的逻辑发展为实践躬行的心法学。特别是他把陆王的“心即理”之心学否定为静态的、抽象的，构思了具体的、动态的事亲事天之心法学。他把心的虚明性和对应性，心的真体和实用综合为“心为太极”这一命题，发展了“心即道”的心法学。他又把心法学的逻辑用于体用一源的理论，强调心的对应性和实用性，把重点放在了实践之心法。所以，他继承了传统的儒家心法学，尤其是孔孟的心法学，并发展为事亲事天的心法学。可以说，他克服16世纪程朱学的理论性理学，是他的一大特征。

第四，他的正直哲学、心法学和道学的穷极目标，在于完成个人的道德和实现社会正义的政治。所以他的正直哲学、心法学、以及道学的理念与精神，就在于按照修己治人的方法，实现人能够安住的家之“爱”和人能够走正路之路的“正义”，这样一种政治社会。因而，他为了实现爱和社会正义的政治社会，极力强调恢复个人道德的涵养和治者的良知，以及道德与修行的迫切性。

# 第十四篇　朝鲜前期的佛教哲学思想

## 第一章　朝鲜初期排佛论的背景

在宗教思想史中，比起王权交替这样的政治事件来，对人类的精神史有着极大影响、并成为区分时代的决定性标志的，则是很多留下发言、语录、论书等伟大宗教哲人的生涯。而且，继承其说教的教团史在宗教史上，有时比政治史更重要。所以在西方中世纪史上，即便是炫耀人伦组织之最高权位的王权，也毕竟是有限的，不过是临时的权位而已，而留下无限影响的宗教教团却几乎被认为是“治外法权的存在”，并一直保存至今。所以教权和王权之间一直存在着很多冲突和摩擦。

可是，在韩国的佛教史上，佛教教团却不知道摆脱王权支配的“治外法权”。无论是将王权视为至上的新罗朝还是高丽朝，佛教教团都和王族、贵族等统治阶级有着极为密切的关系。佛教寺院的土地、奴婢所有程度都伴随着王师、国师这样的僧侣之显要的职位达到了准贵族的地位。宗教教团过于接近政治权力，并且蒙受权力之光后，经济上的富裕导致那些谨守无所有戒律的乞食比丘僧团原来清贫的美德开始崩溃，腐败的毒菌在教团里滋生繁殖。高丽佛教教团以庞大的土地和财物为背景，也经营像高利贷业这样的世俗职业，进而制造酒麯出售，违反清规。因其反社会、反道德的破戒行为而遭到了社会的谴责。

考虑到佛教教团的败伦给社会带来的反社会的逆机能，可以说这种谴责是理所当然的。宗教教团一旦在经济上优裕，其清贫为主的禁欲生活就遭破坏，腐败堕落终将受到社会的谴责以至自取灭亡的先例，在东西方的宗教史上屡见不鲜。

然而，韩半岛历来的佛教从一开始就是受到王权的积极庇护而形成并开展布教活动的。韩半岛历来的佛教带有浓厚的中国北方出身的胡王那种护国、护王的色彩。五胡十六国林立，在争夺霸权的不安定时期，试图得到霸权的霸王们从心理上就想依靠神通广大的宗教灵验，且来自西域的中国传教僧也需要霸王的庇护作为布教的跳板。这种护王护国的思想因为王权与传教僧之间各自的相互利益，所以很容易形成。从印度初期教团的立场来看，围在王相权势周围，想方设法接近他们的行为乃是反戒律的行为，曾遭到严禁，所以，护王护国色彩浓厚的佛教多半叫作中国式的逸脱变容的佛教。

从公元 4 世纪后半期开始，按高句丽、百济、新罗之顺序，传到韩半岛来的佛教多半是中国式的变容的护王护国的佛教。在三国鼎立，互争霸权的时代，相信具有神通灵验的外来宗教，即佛教在新兴王族之间传授崭新而又深奥的教理思想也是有好处的，所以很顺利地就被接受了。在年代上佛教最后传到新罗，却在新罗遇到了要固守部族间固有信仰的保守派的顽固抵制，掀起了异次顿的殉教事件。以后，无论是韩国佛教教团还是僧侣之间，因为国家到哪里都是有限人伦的组织体，是世俗的最高机构，所以至少没有和以无限为目标的佛教教团，即“僧伽”有本质上不同的，根本上的反省或自觉，在无反省、无自觉的、精神上无力的状态下，佛教教团史与历代王朝的王权盛衰史是一起沉浮的。而且，在韩国佛教教团史上，离开世俗家庭去出家的沙门，也没有主张“沙门不敬王者论”的护佛论，以及和统治阶层闹对立的记载。到了丽末鲜初排佛论开始抬头，佛教得到王权的庇护，并迎来了王权的交替。

倘若在时代的区分上把高丽朝归到中世纪时期，那么对“国

家和僧伽”之间的异质的层次进行反省和批判也曾有过一次，但却仍然维持王朝自古就沿袭下来的密切关系。高丽太祖反而相信高丽建国的成果是有赖于佛教的加护。他按照以图谶秘说而闻名的道诜僧的指示训示王位的继承者建筑寺塔。当古代国家超越中世纪国家的时候，政治制度虽也有变革，可是非但没有反省“政治和佛教”的关系，反而比古代王朝庇护僧伽更有过之而无不及。而且僧伽的本色已开始丧失，反社会的色彩已然暴露。比郑道传还早的崔承老这样的政治家曾经上疏，想牵制佛教僧团反伦理的逆机能。随着政权交替的混乱，对权力归属异常敏感的郑道传的排佛论，多半是乘反佛风潮的时代潮流而提出的主张。

还有一件值得注意的是，伴随着佛教的传入，佛教典籍也随之大量流入。然而流入的佛教经典和注释书籍都是汉译本的汉文经典。汉文经典以后再也没有翻译过，一直传到新罗、高丽、朝鲜朝初期。朝鲜朝颁布“训民正音”以后，虽然也试图翻译，但却遭到了儒士们的顽强反对，此项工作没能坚持多久。

因此，研究教学并著述的历代高僧和学者（僧）只能把汉文经典当作唯一的资料和根据。他们解读汉文经典不亚于中国学者，而且写汉文文章的水平令中国的学者也为之惊叹。他们像中国学者一样，按照汉文形式进行思考，所以会注释，且不亚于中国人。

然而，像新罗的元晓或高丽的知讷这样的思想家虽然留下了超过中国学僧的汉文体的注释书，但到了朝鲜朝不是照搬中国佛教的注释或论述，就是引用一部分，不过如此而已。因为虽然会用汉文思考和著述，但却缺乏独创能力。

排佛论的源泉也应当从中国来寻找。在视儒教为国教的中国，出现了像唐朝的韩愈这样的过激论者，他们认为佛教是夷狄的宗教，应当取消。在中国的思想界，佛教和儒教之间的争论时有发生。丽末鲜初郑道传的排佛论也受到中国排佛论很强的影响。对于郑道传的排佛论，主张儒、佛二教或儒、佛、仙三教的融合论，即会通思想的涵虚、西山等也受到中国佛教思想很深的影响。

# 第二章　郑道传的排佛思想

## 一、排佛思想的抬头

14 世纪末，在高丽王朝向朝鲜王朝交替王权的政治过渡时期，积极主张旧王权应被摧毁，新王权才能确立之王权交替正当性的思想家之一是三峰郑道传。被当时刚传入的性理哲学所倾倒的郑道传，不满足于只提出王权交替正当性之玄学理论，当一名孤高的士林学者，而是在政治舞台上积极参与王权交替的富有进取性的经纶家。他加入了以新兴政治势力之主角而登上政治舞台的李成桂一派，也是活跃在颠复旧王权，建立新王权的政治第一线的实践家和社会改革家。他目睹高丽社会佛教逆机能之弊端，和一贯稳健的批判论者郑梦周、李穑等人不同，他以过激的论调攻击了佛教寺院或僧尼的反社会、反伦理的弊端，并带头将纠正其弊端的改革方案用于实践。他不局限于对佛教表面反社会之弊端的批判，而是进一步批判佛教之教理，并谴责佛教是异端、邪说，加入了主张取消佛教的斥佛派。赵仁沃、尹绍宗、赵浚等李成桂派的儒臣虽然也主张排佛论，但是，郑道传在这些人当中，却是作为排佛论者的领导登上丽末鲜初政治舞台的。

然而，在郑道传主张排佛论的背后，在政权方面权力至上的色彩很浓。针对佛教寺院反伦理之弊端的社会范围的批判已进入高潮，郑道传对反佛运动气势高昂的趋势格外敏感。因而在他的排佛论里大多隐藏着“政治意图”。他自己也没有深入研究佛教教理并信仰佛教的宗教体验。他的排佛论是为了攻击而攻击。研究佛教教理的结果，绝对不会说是不能接受的宗教而高喊斥佛、排佛。所以在他的排佛论里出现的很多误解都是从他对佛教教理的

独断专行的解释和偏见引起的。有时使人感到他对佛教教理的误解程度太过分。考虑到他所生活的时代，虽然也有学者评价他的排佛论具有相当的逻辑体系，但是坦率地说，他把佛教教理驳斥为异端的作法并不能摆脱粗浅疏薄的帽子。

问题在于郑道传的这种排佛论在朝鲜朝五百年间的儒臣当中，是唯一在攻击佛教为异端时使用的排佛理论。某些学者曾大胆地断言“对郑道传批判佛教也会出现佛徒方面的反驳，在朝鲜朝五百年间居然没出现过这样的反驳，暂且不说他的批判正确与否，只能认为朝鲜的佛教徒终于间接诚服了他对佛教的批判”。因此，对于郑道传的《佛氏杂辨》等排佛论，佛徒方面什么反驳也没有，一直保持沉默，最后诚服于他的排佛论，只能这样理解。然而，不能认为沉默就一定意味着诚服。沉默其实是无言的反抗，而且可能比高声喊叫的反抗更强烈。在儒教理念很牢固的统治体制下，反对郑道传的排佛论，果断披露护教论是需要殉教觉悟的。比起对佛教的政治迫害程度来，佛教方面的殉教记载微乎其微，这也是朝鲜朝佛教史的不同之处。所以像己和、西山这样的佛教界的高僧，一方面标谤儒教和佛教、儒教和佛教道教三教会通论，而且也间接地表示过护教论之意。（关于会通论，后面将详细论述）

然而，鲜初的排佛政策，在把佛教说成是异端或邪教并企图抹杀其存在的里面，也有经济方面的理由，就是为了没收归佛教寺院所有的土地、金制佛象、佛具等。因为免税、免役的范围狭窄，又不能疏忽试图通过寺院奴婢的退俗和还籍，扩大税源和人力的政治与经济的理由。在佛教政策里面，也隐藏着镇压佛教教理或信仰的宗教动机。因此，以郑道传为中心的排佛论也有为达到经济目的的政治考虑。所以在对佛教思想或教理深入研究与反省之后，首先考虑收还寺院土地这种经济理由，难道不比开展反佛运动，将其一概打入邪教或异端更好吗？为达到政治经济目的，朝鲜朝的第一个政策就是排佛论，而且已经成为促进建国政策的御用理论。郑道传的御用排佛论也就带有“粗浅，疏薄”的弱点，

又不知能维持多久。御用官学蒙受权力之背景而得势的时候，与其公开反驳其官学，不如选择沉默之路，这就是当时佛教的态度。而且稳健地指出佛教的真意与排佛论所攻击的理论是有差别的。以儒教理念为背景的官学者在主张排佛论的时候，佛教之高僧们列举儒教之真意，提出佛教和儒教之间无根源性区别的会通论。

## 二、郑道传的排佛论

郑道传的排佛论在他的《心问、天答》、《心气、理答》、《佛氏杂辩》等著作里都有所论述。他在《佛氏杂辩》里，论驳了“佛氏轮回之辩”，他说：

> “盖太极动与静，而生阴阳，阴阳变与合，而具五行。无极、太极之真和阴阳五行之精妙合，而生成人和万物。已生为过去，未生将持续，此过与续无间。”①

说明儒教对宇宙生成的见解之后，又解释了佛教的轮回说：“人虽死，而精神不灭，遂生再具形体”。

然而，从郑道传所理解的轮回思想和佛教的轮回思想不同这一点来看，郑道传的佛教批判是错误的。他把轮回说解释为“人虽死，精神也不灭”的“精神不灭说”。但是，佛教的根本教理从未主张过精神不灭。轮回并不是佛教本来的教理。如果主张精神不灭，就不能不承认“阿特曼”（自身，人格）的存在。固守否定“阿特曼”的“阿纳特曼”，即“无我”的立场，乃是佛教的基本教理。而且否定阿特曼存在的佛教教理和主张阿特曼存在的传统的布拉赫曼相对立。从佛教发生地印度的文化风土里消失的理由之一，也能从阿特曼的否定中找到。郑道传所说的轮回思想和自身人格的存在有密切的关系。如果人的生死有轮回，就应当有轮回的主体。认为这个主体是不灭的阿特曼（自身，人格），这是传

---

① 参见《三峰集》

统布拉赫曼哲学。所以，承认阿特曼存在的精神不灭论可见不是佛教固有的。

可是，佛教在印度的文化风土中得到发展，和印度的民众宗教相结合的过程中，轮回思想也已被引进佛教教理。生死之苦指的是轮回之苦，从生死之苦的解脱，就是从轮回之苦的解脱。轮回指的是伴随着生死之苦而来的人所不可避免的苦。大乘佛教思想家把时间上存在的人间苦，表达成轮回之苦。轮回，即意味着时间。超越娑婆时间的永恒和超克轮回的涅槃是相对应的。直到后世龙树的《中论》，也仍然把涅槃的界限和轮回的界限归为同一的即一。

郑道传对于轮回最后引进佛教思想，以及轮回思想的变迁全然不懂，也没有反省对宗教语言的解释，就反驳了略知一二的佛教。他从反驳轮回说的结论里举出了以前的事例。他说，凡是有血气的，都自有“一定之数”，反驳了“来了又去，去也无加减”的轮回说之虚构性，并且反问，如果所有的生物都没有生成、消灭，那么谁从事农业呢。农民干农活是为了春天种下 10 石种子，秋天收获 1 百石，最终达到生产 1 千石，1 万石的目的。

郑道传从阴阳、五行之气的差异决定人的吉凶祸福的立场出发，举了用酒麴酿酒的过程为例来说明佛教的因果说，按郑道传自己的话说是“浅薄”。郑道传也批判因果报应，对劝善惩恶的道德之效率性又似乎多少有些共鸣。

他又在《佛氏心性之辩》中比较了儒教、佛教两种思想，得出了儒教占首位的结论。他在“心是神明之屋，性是其具之理”，说明心和性和理的关系之后，又批判了佛教的心和性的关系。《楞严经》里的“圆妙是明一，明妙是圆性”，是把“明”和“圆”分开来说的，普照说，“心外无佛，性外无法”，又把佛和法分开来说。又辩护“尽心则知性”的儒家异说，是以心为根本而穷理，反驳了儒教之说。佛教说，“贯心则见性，心即性”，有心，又见心，故心非“二”乎，因而批判说儒教主张“一”，而佛教主张二。

他说，儒家之学在内则是指心和身，在外则是指事物，从根源到末流“贯通为一，无间断”。然而，“一切都随因缘而起”的佛教，却说“心如天上之月，其心之应，如千江之月影。月真而影虚，其间无连续”，他说“释氏虚无，儒家真实，释氏是二，我儒家则是一，释氏说有间断，我儒家则是连续不断”。这里，以“一”和“二”，“间断”和“连续”之论据来区分儒教和佛教，又一次地表现了他对佛教的浅薄知识。他的论据是佛教主张二，即二元论，儒教主张一元论，可见他的浅见拙识是因为他全然不懂佛教思想对形成性理学的宋儒的影响。

接下来郑道传在“佛法入中国”、“事佛得祸”两篇文章里，讲了佛教进入中国的经过，又引用了历史事例，即梁武帝这样的护佛王在中大通元年（公元 529 年）的无遮大会上，脱掉御服，换上法衣，极尽诚意，以后又投入巨资国费，举行了大规模的佛事，但却遇到侯景之乱，被逼饿死。以此作为“事佛得祸”的斥佛论据。又在“事佛基谨年代尤促”篇里，引用中国韩愈之句，来说明极尽诚意事佛，年代更短促之事。

# 第三章　己和的思想

## 一、显正论的背景

己和（1376—1433）生活在野心家太宗（1401—1418）排佛政策最甚的时期。也是高丽朝享有准贵族地位，拥有庞大的土地、财产以至奴婢的佛教宗团被儒林出身的士大夫专政权力阶层强行严历斥佛的时期。以郑道传为中心的丽末鲜初的排佛理论，到了太宗便具体化为政策而贯彻实行了。然而，围绕着太宗的儒林斥佛政策，与其说向王者的权位挑战，或为了违反新兴朝鲜朝国策的教理和思想之目的，不如说是为了剥夺高居高丽朝王师、国师地位的僧侣之身分，为了没收僧团拥有的土地和财产，再分配给开国功臣，这一事实已在上面指出过。所以在废除王师国师制度，没收寺田的同时，还使寺奴等去充军。这样一来，寺刹之数当然只能减少。以至到了由教理之差别所引起的诸多宗派按照权力废除或合并为其他法律，宗派也随之减少。由于强制享有免除军役和赋役以及免税特权的僧侣还俗，从而既确保和扩大了军队和劳役所需的人力，又增加了人头税的征收，可以说是取得了一箭双雕之目的。

但是，在郑道传以后继续蒙受新儒林派的斥佛论和斥佛政策迫害的佛教教团，却遭到了难以承受的灾难。成为朝鲜佛教教团史上最具悲剧性的迫害事件。然而，引人注目的事实是，如此大规模的迫害史上居然几乎没有为之护教的殉教记录。有记录说，太宗六年，省敏僧曾企图反抗残酷的迫害。他虽然上疏向议政府提出反对把寺田收归国库和寺奴的军丁役，但因政丞河仑视而不见，所以击鼓申闻。向王上奏迫害佛教的真相，虽想缓和一下迫害政

策，但终因碰于士大夫权力之壁而受挫。以后，再也没有凄绝的殉教抵抗，太宗以来朝鲜朝的斥佛政策其迫害程度日甚一日。到了太宗的后继人世宗（1419—1450），全国寺刹之数由太宗时的242个减少到32个，太宗时由11个宗派，废除合并为7个，到世宗时重新合并为禅和教两个宗派。没收佛象或佛具改造为兵器，可以说佛教的受难已达到了极限。

朝鲜朝的僧侣知道，要寻求解脱佛教灾难之路，与其说积极而又直接的反抗，不如主张佛教和当时得到国教待遇，制定国策之基本哲学的儒教相互融合，根据“根源和教化之路同一”而提出儒佛融合的可能性更好。佛教思想因为是以泛神论、多神论倾向浓厚的约达思想和吾帕尼撒德思想为背景发生、成长并发展的，所以从一开始就具有惯用异端的思想风土。所以在原始佛教时代，叫作“外道”，在某种程度上也有对异端的批判，但在公元前后抬头的大乘佛教，大胆地和土著神包摄固有信仰，从而在发展为大众化的宗教同时，异端或外道之说法也从此销声匿迹了。所以包容印度固有的宗教，即印度教，佛教固有的本质就模糊了，有人说，这不是佛教从印度领土上退出，而是被印度教吸收和印度教化了。反正佛教僧侣的主张是正面和儒教进行思想交峰，不如寻找和儒教的融合点，谋求会通之路，这是朝鲜佛教史贯穿全过程的一个突出的特点。

朝鲜朝佛教的另一个显著的特征就是主张同一性的僧侣，大部分是禅宗派僧侣。上面讲到世宗时，7个宗派合并为禅宗和教宗两派，但是，流传下来的却是清一色的禅宗，这就是朝鲜朝的佛教（如今韩国佛教的曹溪宗或太古宗也是禅宗系）。从高丽朝开始繁荣起来的佛教教学研究，到了朝鲜朝便退居后位，代之而起的是禅宗，就连教僧也让位给禅僧。因而，高喊儒佛会通论的僧侣中，比起教僧来，还是禅僧占多数。

然而，继承“不立文字”家风的朝鲜朝之禅，却极端地限制了语言作用。想极端限制语言（文字）之明示机能的是六祖慧能

之流的传统。“教”是佛的话，“禅”是佛之意，这种历代祖师的见解一直被无条件、无批判地继承了下来。而且，“意”和“话”的关系是意更深奥，话（语言）的路不通。所以语言的明示机能不能表达意思，这在禅家乃是传给后辈的传统教示。语言机能的极端限制，最终归结为语言的无化。言路断，只能是语言被无化的沉默。被称作佛教教祖的称号夏卡·牧尼，指的是夏卡族出身的圣人，这里，“牧尼”的原意是沉默的意思。悟到至高之意的圣人乃是无话的沉默的人物。这像是印度人的想法。

在意和话的关系中，禅宗说，话（语言）虽有多种多样，但意却是指的某“一物”。即到达意的语言之路被阻断，没有一句是正确的，所以，话虽极多，但其意却是“一”。最古老的圣典理格·别达说，这个“一”的意思，人是无法用一句话来表达的，所以很多哲人说成是“多种”。因而，一切圣人，即孔子、老子也都把“一”说成是多种，不过如此而已。儒、佛两教的融合、会通思想产生的渊源可以上溯到理格·别达。佛陀或孔子或老子的教导不过是把“一”明示为各种的语言而已，要上溯其根源，只有一个会通之路。

把如此多样的宗教思想会通为一的倾向早在汉字之元祖的中国佛教界就有了。在朝鲜朝之初，佛教处于被儒林出身的士大夫强权严厉斥佛的受难时期，以生长在儒教家门，广泛涉猎儒教思想之后又出家的己和为嚆矢，会通思想也在朝鲜佛教思想界萌芽了。己和以《显正论》之名，发表了他的儒佛会通论，逐条批判斥佛论者的论据。

**二、显正论**

己和在《显正论》里，对人说，“情生于性之惑，夫情也，有染净焉，有善恶焉。净与善，圣之所以兴也。染与恶，凡之所以作也”。而且佛陀之教诲在于抛弃情，发现本性。把情和性的关系比喻成云和天的关系。

“情生于性，犹云起于长空。去情显性，犹云开而现大清也。情有薄者焉，有厚者焉，犹云有淡者焉，有浓者焉。云有浓淡之异，而掩天光则一也。情有厚薄之殊，而碍性明则同也。云起也，日月收照，而天下暗然也。云开也，光被大千，而宇宙廓如也。佛教比之，则若清风之扫浮云也。欲所见之廓如，而厌清风者惑矣。欲自他之清泰，而厌吾道者失矣。”①

上述文章所谓“厌吾道者”，指的是当时不懂佛教教理，迫害佛教的人。与其说是儒佛会通论，不如说是为佛教辩护。

“所以，如果所有的人都以佛教作为教训，不仅能够心正直，身得到修养，而且能持家，能治国，能带来世界和平。”

儒教之德的修身、齐家、治国、平天下也是有了信奉佛教的正心才能形成。又以“不杀生即仁，不偷盗即义，不邪淫即礼，不饮酒即智，不妄语即信”等来比较佛教的五戒和儒教的五常之间的关系。己和批判了“儒教用政事或刑罚教导人重于用德行教导人”这种政治和儒教的关系。刑罚主义不知表面上是否有效果，却是一时的，不能成为根本的教化。“恶人惧刑罚就不会作恶，善人也会在领赏的欲望驱使下行善”，所以不过是表面上服从只能养成面从心不从的恶习。然而，对比五戒和五常的想法也似乎有些牵强。不杀生即仁，不妄语即信，在某种程度上还能认可。但是，不偷盗怎能和义相比呢，尤其是儒教的重要术语礼又怎能和不邪淫相提并论呢。礼不光是和不邪淫，而且能和不杀生等五戒相比。己和早就听到不杀生戒的法门，然后才下了出家的决心。他早就悟出仁的道德行为其根本应当放在不杀生戒上。不饮酒即智也很勉强。如果认为过饮会模糊其智慧，难免被批判为过于表面化。若想使佛教和儒教融合会通，无论如何也难免某种程度的牵强附会。

---

① 己和：《显正论》。

下面提出的是出家的孝与不孝的问题。这个问题从佛教传到中国，和儒教发生冲突的时候起就一直没得到解决。

“男有室，女有家，以嗣家业不绝厥祀，可谓孝矣。今浮图氏绝婚姻，去人伦，长住山林，永绝后嗣，岂可谓孝乎。昏定晨省，承颜顺色，出必告，返必面。今浮图氏，不告父母，自许出家，一自出家，终身不返，生不奉甘旨，死不计厚葬，岂非不孝乎。”①

这是儒教向佛教攻击的不孝之例证。己和说，“托父母而受生，寄君国而得存，入孝出忠，固臣子之所当为也。”他主张世俗之孝和忠的当然性。而且指出父母，或子息以至君王不懂得摆脱轮回之苦，烦恼将伴随终生。

“爱为轮回之本，欲为受生之缘。夫人者，既未免妻子之累，爱欲其可断乎。苟未断于爱欲，则轮回其可免乎。欲免轮回，先断爱欲，先去妻子。欲去妻子，须出尘，”②

己和强调引导父母或王走上超越世俗伦理的超世俗的解脱之路，才是真正的大孝，大忠。他主张“解脱之路，在于斩断和妻子的爱欲，和父母爱的超世俗之路”。佛陀成道之后，把妻子、儿子和父母引到解脱之路，显示出大孝。成为伟大的圣人，永远留名于世，并不亚于在家每日侍奉父母之孝，岂不是大孝。古时候，孔子也“立身行道，扬名于后世，以现父母孝之终也。”③“教中使为君者，先受戒品，洁净身意，然后方登宝位，又令凡出家者，莫

① 己和：《显正论》。
② 同上书。
③ 同上书。

不朝樊多点，而祝君祝国，可不谓之忠乎。”[1] 己和晓喻攻击佛教不忠的儒士。

又说，肉食是身体所必须的营养，对于批判不杀生戒，他反问道：“天之与我同根，万物与我一体。此释氏之言也。”[2] 这一佛说和“仁者，以天地万物为一己”[3] 的儒说有什么差别？

有人责佛教是夷狄之道，圣人的教诲说，那要取决于是否是至高的真理，出身门第不能成其为问题。而且佛陀“若使五帝三王遇之，则必合掌跪膝，而听受矣”。[4] 从这种假定可以看出他把佛教摆在了儒教之上。他又进一步说，“若使舜禹遇佛之化，则岂不归美乎”。他在《显正论》的结论部分，一面论述道教、儒教和佛教的同一点和不同点以及优缺点，一面引证，老子说，“无为而无所不为，才是无为”。佛陀说，“寂静常明照，照明常寂静”。孔子说，“易无思无为，又寂然不动，感而遂通”。因而，儒教的寂然不动，正是和佛教的“寂静而明照”相通，儒教的“感而通”，无不静，即和佛教的“照明常静”一样，道教的“无为无不为”正是“静常感动”，道教的“有含无为”正是“感动常静”。所以，道教、儒教、佛教的教诲相暗合，就像出自“一人之口”。这个“如出一口”，正是很好地表达了把“一”说成多种的会通思想。“一”所包含的无限量的内容里，不仅包含老子、孔子、也包含其他的哲人各自所讲的。因而，各种发言最终要回到“一”的根本上来。

### 三、己和的禅观

己和继承了禅僧的无学、懒翁的法系，又批判向禅宗一边倒的传统。他对儒学的造诣很深，作为当时的禅僧，他留下很多著述，克服了后人远离教学或与教学对立的态度。他作为禅僧，著

---

① 己和：《显正论》。
② 同上书。
③ 同上书。
④ 同上书。

述了对《般若经》、《法华经》、《起信论》、《阿弥陀经》、《圆觉经》等的赞、颂、疏、说谊等，从而可以看出他对教学的深入理解和关心。他说，“如若体得三乘十二分教之妙理，并无另外的禅旨”。但是，也使用了“若用语言来表示，其真意则隐而不达，今日之禅宗祖师不拘于教义，阐明别传之禅旨”这种“教外别传”的传统文句。“教学不过是指着月亮的手指，而不是月亮本身”，这是禅宗的传统解释。而并没有采取与教宗对立或排斥教学的立场。他似乎已经预见到指月亮的“标月指”可能指错了月亮的方向。所以他承认能够正确指出月亮方向的教学体系之必要性。禅家区分的是“标月指”和标月指所指的“月”。如上所述，指“一个月亮”的标月指能有很多。但是，其很多的标月指不管在哪里都只是标月指，而不是“一个月亮”。标月指有限，这是禅的又一主张。因而，只能拿标月指当借口的人的语言也是有限的，这无须赘述。为了使人望着一个月亮能明白是一个，而应当展示出是什么，这就是禅。这里，象征性语言介入的余地很大。所以，象形的表意文字在中国是使禅发达的媒介。然而，象征性的语言终究是语言，不能摆脱语言的限度。这就出现了超脱按格式使用语言的“格外的文句”。佛陀之意具有无限量的内含，“格外的文句”也是无限量。所以，历代的众多禅师都用很多格外的文句来偈颂。

己和是继承禅家遗风的禅师。他曾在为元敬王太后的仙驾的下语中偈颂。

“生也一片浮云起，死也一片浮云灭。浮云自体彻底空，幻身生灭亦如然。就中一个长灵物，几经劫火常湛然。所以道湛湛有同香水，海深深无异补怛山。元敬王太后仙驾及法界诸有情，普愿齐开向上眼，佛刹天堂任遨游。”①

① 己和：《涵虚堂得通和尚语录·为元敬王太后仙驾下语条》。

在联想老子思想的已和的偈颂里，看不到格外的文句。但是，在比他先去的珍山和尚的《安镜垂语》里，谈了他的法身、肉身的不二论。

“法身是常无生无灭，色身无常有生有灭，而于法身色身，作两般见。若作这般见解，未免截虚空作两片。”[①]

然而，他说“幻身”也有生灭，就其中一个“长灵物”，几经劫火也烧不坏，这前面的偈颂和法身、肉身不二论之间，在逻辑上有矛盾。如果是法身、肉身不二，那么幻身指的是什么，被劫火不烧的神灵物又是什么呢，偈颂的内容不明确。

主张能彻底证得自身的意志力和信念之禅的已和，认定念佛或净土信仰的他力信仰为善方便，这一事实会作为朝鲜朝禅宗史之问题遗留下来。如果把“方便”的限度扩大，就没有理由只局限于念佛、净土信仰。这并不单纯是已和一个人的问题。坚持禅宗一边倒的禅师们如果认定他力信仰为善方便，那么禅宗自身的纯洁性就模糊不清了。方便的限度一旦模糊，禅宗宗团的清纯的禅风也就混杂上粉尘了。

已和极其赞扬《弥陀赞》里念佛方便的效验。

“普明空真净界，本无身土，为众生兴悲愿，方有隐现。我等众生长在迷途，无所依归，严土现形最稀有。是则名为幻住庄严，再唱方便接引。”[②]

又在《安养赞》里赞扬念佛之功德。

① 已和：《涵虚堂得道和尚语录·安镜垂语录条》。
② 已和：《涵虚堂得通和尚语录》。

"若一日若二日乃至七日，一心念阿弥陀，诸罪消灭，临命终时，蒙佛菩萨放光接引，九莲花往亦稀有。已发今发当发，愿王再唱皆得往生。"[1]

他还有赞美《弥陀经》的著述。

己和前后，韩国佛教遭遇了强大的政治风暴，对内、对外都开始经历深重的灾难。在王朝的庇护下，维持教势的僧团由王朝的庇护，变成了迫害，在僧团和教势连根动摇的危机里，出现了像己和这样的学德高尚的禅僧。对于暴风雨式的排佛论，他用显正论提出了儒教和佛教能会通为一的哲学依据，又继承了自超、懒翁的法系，给濒临灭亡的禅宗界注入了一股新风。然而，以所谓的方便为便利的借口，著述赞扬念佛、弥陀信仰，又使清纯的禅风为之混浊的也是己和。以后韩国僧伽有位精于参禅的修道僧，也有念佛的念佛僧，甚至允许信仰咒力，公然在禅宗寺刹大本山的名下举行。虽说允许信仰自由，可是，一旦选择了信仰，不就应当维护它的纯洁性吗？当然，这里也有外部的作用，以政治权力统合 11 个宗派，最后只剩下两个宗派。问题是不能因此而说己和这样的学德兼备的禅僧只能是合理的、正确的。

① 己和：《涵虚堂得通和尚语录》。

# 第四章　金时习的佛教思想

## 一、生涯

雪岑金时习（1435—1493）经历了从世宗朝到成宗朝的将近60年。自幼就以神童而受到大人们的称赞，长大以后，虽有意于官宦之路，但因目睹为权力不惜骨肉相残，极端世俗的悲喜剧，而选择了脱俗之路，遍游山川，继续非僧非俗的坎坷生活，最后在忠清道无量寺结束了他的一生。后人对时习的评价也像他的人生之路那样多种多样。有人推崇他是"堪与孔子相比的圣人"，也有像李滉这样的儒士贬低他是异人。以僧侣的面貌浪迹天涯，云游山水，他这种破格的异端行为，在重视礼仪节范的李滉这样的儒学者的眼中，不过是中国的寒山或拾得式的狂客而已。宋时烈也一方面高度评价他的人品，又说因他太孤高，所以走上了迹佛佯狂，避世之路。然而，从李滉、宋时烈这样的巨儒说起他的名字来看，也能知道他是应该走儒教圣贤君子之路的伟人，只因生不逢时，才走上了异端之路，成为异人。他生就一种反骨气质，不嘲笑、不鞭鞑那些追名逐利的当代儒生就受不了。所以无论在哪里，他都是儒教色彩很浓的伟人，既想摆脱儒教的轨道，又要走多少有些脱逸的椭圆之轨道，最后在他永远摆脱之时于无量寺结束了他的一生。在具体论述修身、齐家、治国、平天下原理的人才说、生财说、名分说里，他提出了经世济民的方法，用人君义、人臣义、爱民义、爱物义、礼乐义、德行义分析并注释了古今圣贤的经典和论说，以便于在现实中活用。如果用两分法来论断金时习是儒教学者呢，还是佛教学者呢，那么，回答他是儒教学者的人反而更多。

反道德的政权交替和他生就的反骨，使他脱离了从本来应当走儒士之路的儒道，而倾向于出家僧侣的异端。摆脱政权交替时的权力之风，隐迹深山，是否是他深入研究佛教的动机呢！从小就有神童之称的金时习因其儒学造诣也颇深，所以才能较快地达到禅旨的真髓。他一旦读起禅书，就连最难的禅文也要突破，从而尚不为人知的超世俗的无限世界便展现在他的眼前。

据载，他十八岁时曾遇到峻上禅师，一起谈论过禅。从这时峻上禅师的话里有“色即空，空即色”之句来看，他很早就有接受佛教的机会了。然而，这时正如儒学者所评价的似乎仍未能跳出“迹佛儒心”的框框。端宗三年，他二十岁时，有一次正在三角山重兴寺读书，听到端宗被强制退位，世宗登上了王位，他一面痛哭，一面装疯遁入佛门。我想，他真正研究佛教是在他入山以后。但他却没走严守清规，专心参禅的禅僧之路，往来于僧俗之间，四十七岁那年还俗娶妻，丧妻后又入山，度过了非僧非俗的坎坷生活。在山寺也不是只念佛书，还涉猎儒书，留下了很多著述。恐怕他也试图洞察当时周围的形势，然后达到佛儒会通之造化吧。

**二、哲学思想**

他给义湘以抽象的构图表现大乘经典也含有玄妙奥义的《华严经》要旨《大华严一乘法界图》加了注释，著述了《大华严一乘法界图记》。他著述这部著作的动机，下面的文章就已表明他是批判当时佛教界把禅和教分开，相互诽谤和攻击。

“参禅者指出，按教宗的教学体系进行解释产生了藤葛，教宗排斥禅宗一边倒的倾向。又说，理通而事乱，事通而理昧。指出禅和教相互排斥，理和事分离，陷于自相矛盾之时，义湘的法界图就是圆融无二之法。”

雪岑根据高丽普照以来佛教学者煞费苦心的“禅和教”，“理和事”的关系是意想的圆融无二的思想，试图会通为一元。扬弃对立为二元的两极端，会通为“中道”的一元论，这种思想从佛

陀最初的说法中能够找到其根源。以后，中道论更加发展，形成“中论”之教学体系，和“唯识论”一道形成佛教教学两大流派。意想的“圆融无二”也从《华严经》里找到了会通为一元论的路。而且他也用“顿中有渐，渐中有顿，圆中有别，别中有圆”等说明了顿、渐、圆、别的复杂教学关系。他站在中道的立场上，是想从圆融无二的方向来扬弃所有的对立关系。他说，圆融奥妙的道理本无名相，但假托言句（语言），其经论便成立。所以，不借助经论的语言表现，就不能阐明圆融法相或三世诸佛之大义。他说：“言者心之发也，心者言之宗也。譬如太和之气，本无形声，假形器而激发，则为律吕圆融之法。本无名相，假言句而演说，则为经论。”

他在法界图的各句各节的末尾都用禅的文句加了偈颂。在第一句“法性圆融无二相”后面，用禅句“青山绿水即是本来”来对句。金时习用禅宗特有的格外文句给法界图各句加了注。后来人更高度评价他的注是以临济禅风之活句使法界图的内容变得更加生动。当代禅宗学者都说，他对用七言句“法性圆融无二相”来咏《华严经》教理的意想法界图，以“青山绿水即是本来”这样的格外文句来对句，生动地体现了法界的真面目。

法性圆融无二性的教理是华严学的逻辑，虽然给人一种难涩的感觉，但还是能说明的。然而，倘若用常识性的文句注释或说明至高的妙理，那么就会固定为死句，随之就有死去的危险。佛教之妙理，用超常识的、反文法的、格外的语言来表达，其本来的面目就会跃动起来，这就是支配朝鲜禅宗界的临济禅风。“法性圆融无二相”和“青山绿水即是本来”的关系，像“三角形和长白山”的关系一样，是完全不同质的概念。可是，禅宗就是把完全不同的异质概念作为格外的道理而抬头的。语言的象征性圆融为其极端，所以，为了理解表意文字、汉字对句的象征性表达，就应有很深的汉文造诣。具有士大夫出身，天才素质的当代有名的文章家金时习是能够纵横无际地构思格外禅句的。

为了借助语言才能理解无名相之“圆融无二”的众生，他用语言表达了“圆融无二”的理（理念），就是非常具体的事（现实）的世界，是“青山绿水即是本来”。他把最理念的东西，最直观地掌握并用语言表达为最具体最现实的东西，这就是主张活句禅的临济禅之倾向。他站在禅的立场上想借助于无二法克服抓住教理诽谤禅，或抓住禅诽谤教的两者之间的对立。他是一位对体性的“月”和指月的“标月指”之间的关系采取敏锐而又达观态度的学者。

金时习又想把法华经思想和禅融和起来而作了《妙法莲华经别赞》。他说，天台大师著述了《法华文句》，高丽的谛观著述了《天台四教仪》，另立了天台学的宗旨，意欲阐明与禅紧密相连。然而他指出，到了后世，学者们只对教学的文字和法数争论，并不涉及禅理，反而回避。他以《法华经》为基调，一方面批判天台宗的教义是教学讲师传错的，一方面说在《妙法莲华经》的经名里，“妙法”不能用语言来表达，“莲华”不能用真假来比喻，把“妙法莲华”的意思升华到了禅的高度。说天台教学是把妙法和莲华的道理从禅的高度融和发展而成的体系。

简单地说，上述金时习的思想可以说是把华严思想和法华思想从根本上引向和禅的境界相一致的方向。他的思想和义天的“教观兼修”，和知讷的“定慧双修”各自以其独特的理论展开禅和教一致的事实一道，引起了世人的注目。

# 第五章　普　　雨

在朝鲜朝佛教史上，普雨是一位像彗星一样出现的人物。他又是一位巨僧，无论朝鲜王朝实行什么残酷的抑佛政策，想彻底摧毁，甚至连根铲除佛教，他都使人们看到佛教就像一只永远不死的不死鸟那样存活了下来。以明宗（1546—1567）摄政的文定王后之政治势力为背景，1511 年复活禅、教两宗制度的他，登上了禅宗判事的地位。三年后，发表禅宗初试选佛场榜，又复活了僧科制度，西山、四溟都是经过这一制度而辈出的人物。然而，这样的佛教大事，在当时周围的条件下不可能进展得一帆风顺。复活禅、教两宗制度的前后一年期间，来自儒林的上疏多达 400 余次，可见抵制程度。同时代像李珥这样的巨儒在《论妖僧普雨疏》里，使用了极端刻薄的语言。

"今慈普雨之事，举国同愤，欲磔其肉"。①

文定王后升遐那年，儒生们将他流配到济州岛后将其杀害。普雨之死也意味着佛教之死。以后对佛教的迫害就更加残酷了。

普雨为了和当时的儒学者对话，著述了《一正论》，也表达了他走向儒教、佛教会通为"一的方向"。另外，他尖锐地批判了禅宗传入以后一直持续不断的"禅和教的关系"。争论禅和教的优劣、深浅之风潮在普雨那时依然继续着。他感叹道，"述叹世诗示心，知近世禅林多毁誉云中，谁是好知音，我方说彼凶长短他也。"所

① 李能和：《朝鲜佛教通史》，下卷。

以，普雨强调禅和教是“一”。他说，“教即是禅禅即教，冰应元水水元冰。”[①] 佛法虽有多条路，但都出自一佛之教诲。禅是佛陀之意，教是佛陀之话。又说，虽分深浅，但意是用话来表达，也即话是用来表达意思的。怎能有优劣、深浅之分呢。因无法表达意思，佛陀终于用言说教化众生长达 45 年之久。当时把奉先寺定为教学的寺刹，把奉恩寺定为禅学的寺刹，是从王的教化方便上分的，并不是按禅和教的优劣而分。所以，奉恩寺或奉先寺无疑都是佛法道场。“真理不分你我，怎能把禅宗和教宗对立起来呢。他强调“教即是禅，禅即教，欲知禅教真无二，看取须弥是上层。”[②] 对于 45 年佛陀之说教，他断言禅和教有深浅之说是妄断。

下面想说普雨的融合论，他说：

“至道由来惟一矣，人分夷夏限西东，为君排释真儒事，戴佛尊儒是释风。”

首先，他主张“天地间古今儒释，至公无私之道也”。他说：

“余曾看尽大藏经，今正晴窗坐读易，净法界身兴乾元，无浅无深无适莫车，书天下一轨文，至道何曾有二域。”

他又举古代佛教高僧曾和儒教巨儒结为挚友的例子，试图从僧侣和儒生亲交的人际关系中寻找佛教和儒教的相似性。

从教示人应走公道这点来看，在佛教和儒教之间，没有深浅之分，是一样的。在人应走的公道里也有对君主的忠和对父母的孝。中国社会，佛教僧侣曾一度排斥外来宗教的佛教，非难他们是“不敬王者”，把背叛对君主的忠，离家出家，说成是对父母不

① 普雨：《虚应堂集》，下卷。

② 同上书。

孝的行为。普雨则积极教诲“开大悲门，随众生机，说种种经，若世医之应病与药，而使天下之人人，自然知性之德，而能忠孝其君父”。他已意识到当时的排佛论，并开展了护佛论。在开展护佛论的过程中，朝鲜朝初期的己和虽然暗自积极标榜佛教思想为主，但生活在抑佛气氛高压时期的普雨则主张佛教和儒教无深浅之分，两种宗教的发源地中国和印度也无地域之差，能融合如“一”。

他的佛儒合一论在“一正论”里更具学术理论。普雨说“一”是宇宙的原理，“正”是道德的原理。他说：

“一者非二非三，而诚实无妄之谓也。天之理也。其理冲漠无朕，而万象森然，无物不具，然其为体，则一而已……正者不偏不邪，而纯粹无杂之谓也。人之心也。其心寂然无思，而天地万物之理，无所不该，灵然不昧，而天地万物之事，无所不应……”

“一”是诚实无妄，还带有佛教的色彩，下面一句“其理冲漠无朕，而万象森然，无物不具，然其为体，则一而已矣”，就带有儒教、道教的色彩了。“正”是“人之心也”下面是“其心寂然无思，而天地万物之理，无所不该，灵然不昧，而天地万物之事，无所不应”的表达，则有想会通佛、儒、道三者之意图。“一”是诚实无妄，是以禅为基础，说明了儒教教理，特别是性理学派的教理。作为某种程度的佛教僧侣，一方面自觉于其本分，一方面展开合一论，可看出他的暗自努力。

“是以一气之行，春生夏长，秋实冬藏，昼明夜暗，亘古亘今，未尝有一息之谬。天下洪纤高下飞潜动植，青黄赤白，方圆修短，亦莫不名得其一以生，而未尝有一毫之差。此天

理之所以为常一，而诚实无妄者也。”①

“人之心也。其心寂然无思，而天地万物之理，无所不该，灵然不昧。而天地万物之事，无所不应，而未曾有一念之私，以偏之邪之也。是故一性之发，恻隐羞恶辞让是非，以至喜怒哀乐，随应万事，如镜照物，而未曾有一事之错。此人心之所以为本正，而纯粹无杂者也。”

以上是他的主张。普雨在一正论里，构思了一是理，和正是心相对应的论法。对一和正的理论是他援引了佛教教理，特别是华严的无碍论理。即从理事无碍到事事无碍的无碍论理，是会通华严思想中有关儒学的一切哲理和道教的道理，这大概就是普雨著述一正论的着眼点吧。在他的《华严经后跋》里也能看到与一正论相似的儒、佛会通思想。他说：

“盖人之所得乎天，而在我为性者，其体灵明而不昧，其用光大而无累。正如宝镜之空照，无一毫人伪介乎其间，而其一动一静一语一默，浑是天理之本然。天未尝不为人，人未尝不为天也。但为气拘物弊，反复垢污，则阔大高明，底无事被他隔碍了，或未曾有免有时而昏，而终至于愚不肖之域，而曾莫之省者何限焉。此所谓一为客气之感，而遂失灵明不空之主人公者也。”

普雨是在抑佛政策极深的朝鲜佛教的黑暗时期，得到护佛王后政治上的支持，暂时投向佛教界一束光明的豪僧。在寂静的山中只静心精进于修道，静悄悄地结束了其先圣之生涯。当时，佛教界正面临着灭亡的危机。所以，与其说他自己修行，不如说他更是急于拯救整个佛教界。说他是精进于参禅的先圣，留下理论

① 普雨：《懒庵杂著》。

井然的注释的学僧，不如说他是给面临灭亡危机的佛教界注入生命力的政治僧更恰当。

# 第六章　会　通　论

## 一、会通论的渊源

会通论是以朝鲜朝初期己和僧的《显正论》为主，经过普雨的《一正论》，直到休静的《儒佛仙三家龟鉴》，形成了朝鲜朝佛教思想的一种流派。以后，这一流派由仁岳、莲潭等大讲师继承了下来。然而，会通论到了高丽时代就主要是禅和教从“一”的佛陀而来，所以“一”的主张虽被许多学僧提出，但到了朝鲜朝，儒林出身的官僚掀起的排佛论就占了优势，与禅和教的会通一起成为不同宗教的儒教和佛教，进而发展为想连道教都融合为“一”的会通论。这种会通论在首先接受佛教的中国佛教学界曾开展得很活跃。当中国佛教学界也出现禅宗和教宗思想深浅的争论时，主张禅和教都出自佛陀一张金口而“同一”的会通论便抬头了。这样，对外来宗教之佛教的排佛论抬头的时候，主张儒、佛两教或儒、佛、道三教之融合与同一的会通论就由佛教方面的学僧提出来了。以后，在中国佛教学界也形成两大流派，即主张禅和教的会通论，以及主张儒、佛、仙三教的会通论。对内主张禅和教的会通，对外则主张儒教和道教的会通。中国佛教的这种会通论也被韩国佛教接受了。排佛论抬头以前，高丽佛教里主张禅和教会通的学僧形成了主流，到了掀起排佛论的朝鲜佛教，提出儒、道会通的学僧又形成了主流。而且，己和的《显正论》、普雨的《一正论》、休静的《三家龟鉴》等，比起禅、教会通来还是更倾向于强调儒、佛会通的会通论。当时实行排佛政策，对崇尚儒教的儒生出身的权力阶层也有很深的心理影响。

我想，在论述会通论之前，首先再想一想会通论的渊源。所

谓会通论，指的是把不同、甚至相违的思想合而为“一”的理论。不谈两种思想有哪些不同，而是朝着如何相互一致的“合一”的方向展开逻辑上的论述。然而，这种倾向不是萌芽于比中国学者提倡会通论更早的东洋宗教吗？在印度，在佛教以前就已经发展起来的布拉赫曼教的古典《里格·约达》里，有一句是哲人把一的真理说成多种。在这句里，真理是中性、单数名词，哲人是复数名词。相当于哲人的温讷指的是圣人、贤者、智者等通达某种真理的非凡人物。悟得最高真理的哲人、贤者，虽然用语言表达了各自悟到“多种”互不相同之境地，但其多种语言的表达最终也不外乎“一的真理”。语言表达，任何人的语言表达，无论在哪里都不过是表达最高层的真理之媒介道具而已。一切语言都只有表示“一”的机能。指月亮的标月之指，无论指的月亮位置多么正确，总归是手指，而不是月亮。这些贤者的语言表现，指标“一”的约达的思考方式后来传入了佛教。所有语言的表达方向虽然不同，但都像是指一，一切（法）都出自一，又归为一。像源渊于喜玛拉雅的所有支流从大海再“归一”的真理一样。

就像流向大海的支流无限多一样，指“一”的语言也无限多。然而，把指标其一的语言都合起来之总和也不过是一个又一个的指一而已。语言的这种明示机能从微观上来说，悟得其一的境地具有无限的含意量。因其具有无限的含意量，所以悟得的境地内含着不可思议的多义性，在这方面，明示机能被微分的语言（文字）就变得极少化了。中国禅宗之六祖以后，终止一度支配过中国和韩国的“不立文字”，即语言之表达机能的思想，无化了诸多圣贤对一之真理多样的语言明示性，代之而出的是直观的、刹那的、和一即化的想法。以后会通论在教学僧之中也被提出，但强烈主张的却是以禅宗僧为主。

**二、印度和中国佛教的会通**

印度初期，佛教思想还没有把佛教教理和其它宗教的教理向合一的方向会通的倾向。诸多哲人把“一”表达为多种的，约达

以后的想法，虽也倒向那边，但正因如此，在诸多哲人表达的多种真理、学说中，才有各自的哲学根据。即不同地表达一的其"不同"的哲学根据是有一定妥当性的。初期佛教思想有时批判"外道"。外道指的是教理之立场和见解不同的他宗教。但从佛教的立场来看，仅仅是批判，对其他宗教之教理的存在是充分肯定的。具备一的真理之立场，就有其他宗教之真理存在的理由。能不同地表达为多种的想法，是以承认能不同地表达为多种的根据为前提的。所以，只坚持自己的见解，并强调自己见解的绝对性，不承认别人见解存在之依据的，独善其身的人是不被接受的。

初期佛教教团因解释戒律而分成几派，最后达到了 20 个部派。各部派都有相互不同的戒律和教理的解释书。但却没有提出想统合 20 部派为一的会通论。以后大乘佛教抬头，和传统的上座部佛教相对立，但仍没有要统合的会通论，一直维持和平共存的关系。而印度佛教却把一的真理表达为多种，从而以其多样性成为他的独特的特征。从一而来，又回归为一的会通论不是印度佛教提出来的。

然而，接受佛教的中国佛教却是最先论述要融合为一的会通论。原来，与其说中国把多样的思想按多样来接受，不如说是从形式的齐合性上进行分类整理，接受为单纯化的样式更合适。在中国成立的佛教体系中，最庞大的就是天台学和华严学。天台学以《法华经》为基本的所依经典，组织了新的教理。被称为一切佛典之集大成的《华严经》则包括超越人的思维能力界限的空想描写和深奥的哲学思想，所以有时用人的有限知识很难理解。但是中国学者突破《华严经》以后，进行分类整理，成立了华严体系。杜顺组织了《十玄门》体系，至相组织了《六相说》体系，最后贤首著成《十玄六相说》完成了中国华严学大系。把互不相同的佛教教理进行分类整理，齐合为形式上的思维倾向，才能轻易地发展为会通思想。虽然在逻辑上也多少有些牵强，但是，中国佛教学者们则理解并掌握了从形式的齐合性上会通多种思想。

# 第七章　休静的思想

休静在壬辰倭乱之时，是和他的弟子惟政（四溟堂）一起以护国僧将而著称的人物。是最积极实现佛教护国思想的高僧。休静也继承了己和或普雨等前辈之流派，“心是禅法，语是教法”，即禅是佛陀之意，教是佛陀之语的禅宗优秀的传统。他说，教是入门，禅是根本，又加入了认为教不过是指月的手指“标月之指”，禅是手指指的月，这种禅宗的禅优位说。而不主张全然无视教的立场的教学无用论。若说禅是“以无言至于无言者”，教就是“以有言至于无言者”，所以也拥护教的立场。“无言者”即指的是意味寂静的禅之境地，“有言者”指的是构思语言表现的教。绝对和相对成为一的神秘合一是在“无言”的位置上形成的。语言的表现必须从主语和客语的二分法分裂中开始。因而，禅达到的主、客合一的位置就在于语言的作用被阻断，达到寂静的无言。然而，休静却说达到“无言的寂静”之路，并不一定就是“禅的无言之路”，靠“教学的有言”之路也能到达。只是禅在哪里都是“以无言至于无言”，而教是“以有言至于无言”，仅此之差而已。

休静继先辈之后，也开展了儒教、道教和佛教的会通论。首先，休静在《禅家龟鉴》的序言里批判了当时的风潮，也披露了他著述的动机。他说：

“古之学佛者，非佛之言不言，非佛之行不行也。故所宝者，惟贝叶灵文而已。今之学佛者，传而诵则士大夫之句，乞而持则士大夫之诗，至于红绿色其纸，美锦妆其丑，多多不足，以为至宝。吁！何古今学佛者之不同宝也。

余虽不肖有志于古之学，以贝叶灵文为宝也。然其文尚繁，藏海汪洋，后之同志者，颇不免摘叶之劳。故文中撮其要，且切者数百语，书于一纸，可谓文简而义周也。如以此语以为严师，而研穷得妙，则句句话释迦存焉。勉乎哉！”

休静强调当时领导层无学问，佛教教理比儒教更深刻，更贵重。所以，他叹息和古代佛教全盛时期相反，在他的时代，佛教所受到的待遇不如儒教。而学佛者也倾听士大夫的文句，怎能不令人痛叹呢。

他在《禅家龟鉴》的开头写道：

“有一物于此，从本以来，昭昭灵灵，不曾生不曾灭，名不得状不得。”

他在颂里说：“三教圣人，从此句出。”太初以前，已有根源一物。而且一物者何物，古人颂云，古佛未生前，凝然一相圆。所以是不生不灭，名不得状不得，释迦犹未会的一物。因而，一物，在时间上是一切存在之前的存在，在空间上是比任何存在都“圆满相”的存在。是古佛未生前就已经存在的一物，比孔子或老子这样的圣人还要早。这个一物，就仿佛是理格·约达的“一的真理”。佛陀或孔子、老子这样的圣人把一物各自说成不同的多种。即，三家的思想从一物而出。他在《禅家龟鉴》里又说：

“然法有多义，人有多机，不妨施设。”这里，“法是一物，人指众生。”

按照休静所说，指佛教真理的法就是“一物”，其一物随气质不同而人有多机。

休静在《儒家龟鉴》里说：

“曰德，曰仁，曰敬，曰诚，言虽殊而理则一，无非所以明此心之妙也。吁心之德，其盛矣乎。”

所以，话虽不同，理致（真理或法）归一。特别是发挥妙心之德，就和儒教重视的仁、敬、诚等相通。是想以佛教的心法来注释儒教教理。休静又在他的著作《道家龟鉴》里更加夸大强调了佛教的一心论。他在《道家龟鉴》里说：

“有物浑成先天地生，至大至妙至虚至灵，浩浩荡荡历历明明，方隅不可定其居，劫数不能穷其寿，吾不知其名，强名曰心。”

他讲的是“心”比天地之诞生更早，是原初之物，因而最大，最妙，最虚，最灵。所以不知如何规定其名，规定其形，只能勉强叫作“心”。这里的大、妙、虚、灵等是道教经常使用的生词。因此，天地未分之前，以原初而存在的一物就是心，这也和一心相通。至妙、至灵之一物，和奥妙、神灵之一心是一致的。

休静主张“自力的禅”，也鼓励“他力的念佛”。他说：

“念佛者，在口曰诵，在心曰念，徒诵失心，于道无益。”

佛教作为最初信仰的对象，并不是依靠其对象的“他力信仰的宗教”。是教示人们能悟到“我自己”本是佛之路，并如何修行的宗教。所以，断绝信仰或依存我以外的任何东西，教示人们只参究自我真面目的禅是最具佛教性的。因而也把禅说成是最自力的宗教的真髓。然而，随着时间的流逝，佛教也依存于他力之信仰便抬头了。念佛是主张依存他力之信仰的宗派之一。除了念“阿弥陀佛”的念佛以外，也有弥勒信仰，咒力信仰也是他力信仰

之一。

然而，比教学更强调自力为主的禅的休静怎么会主张他力信浓厚的念佛呢，这和己和一样，可能成为一个问题。

> “五祖云，守本真心，胜念十方诸佛。六祖云，常念他佛，不免生死，守我本心，即到彼岸。又云，佛向性中作，莫向身外求。”

对于历代祖师一致的守我本心，莫向身外求佛之教诲，休静也同意，又说：“迷人，念佛求生，悟人，自静其心。”“众生心悟，自能济度，非佛救众生也。”重申了佛教的教理。是自己心悟自能救自己，批判了身外之佛陀救助自己的他力依存之信仰。

但是，接下来休静又讲了念佛之灵验。

> “理实如是，然迹门实有极乐世界。阿弥陀佛，发四十八大愿，凡念十声者，承此愿力往生莲胎，径脱轮回。三世诸佛，异口同音，十方菩萨，同愿往生，又况古今往生之人。传记昭昭，愿诸行者，慎勿错认，勉之勉之。”

以上可以看出休静所主张的道理既符合应走彻底的自力的禅之路，也有依存于他力的念佛之路。以禅家龟鉴为目的而作的《禅家龟鉴》里所说的修行的形式，与其他的禅和念佛同时进行，从这一点来看，丧失了他以禅为根本的理论之一贯性。但是，在他同时修禅和念佛的背景中不能忽视的是当时韩国的佛教传统。休静列举了高丽末懒翁惠勤的念佛诗，在不忘勤修阿弥陀佛，念穷尽，而达到无念处时，佛之光仿佛从六根门而出，指的是那里出现了自性阿弥陀佛。像懒翁这样的禅师也写过有关念佛的诗句，表面上看，是以禅为主，但在当时的佛教界，一直流行着念佛这样的他力信仰。尤其是从朝鲜朝初期一直持续不断的排佛政策，切

断了佛教竭尽对社会正常之机能的通路。这时，佛教在阴地与庶民生活在一起，也与庶民喜欢的他力信仰相同，这也是在当时的环境下无可选择的生存方式。休静为了根器未能殊胜的众生而再次开展了念佛论。

“先圣云，唱佛一声，天魔丧胆，名除鬼簿，莲出金池。又忏法云，自力他力，一迟一速，欲越海者，种树作船迟也，比自力也。借船越海速也，比佛力也。又曰，世间稚儿，迫于水火，高声大叫则父母闻之，急走救援。如人临命终时，高声念佛，则佛具神通，决定来迎尔，是故大圣慈悲，胜于父母也。众生生死，甚于水火也。”

“一速一迟”，指的是自力和他力之速度。他说，过海到彼岸是“种树造船迟也”是自力的速度，“借船越海速也”是他力的速度。然而，传统的解释却是主张顿悟，比较禅门的快速，教靠文字知解，是慢速。休静却作了新的解释，自力的禅是种树造船过海，是慢速；他力的念佛则是借用别人的船过海，是快速。休静说，人临终之时，高声喊佛之名号，则如父母跳入水中拯救落水的孩子，强调念佛的灵验。他敏感地意识到当时周围的环境，有过分迎合普通庶民的缺点。以后，韩国的佛教既高度标谤自力的禅，也不彻底，一直带有他力的念佛、弥勒信仰、以至于咒力等多而杂的形式。教理、意识以及信仰方式均不同的多种宗派，也是强制的排佛政策合并为他律的禅、教两种宗教的理由。

# 第八章　佛教经典的韩文翻译

## 一、谚解和谚译

所谓谚解和谚译之“谚文”，就是用韩文解释并翻译的工作和经典。所以谚解和谚译以韩文的创造和颁布为前提，能使韩文成为翻译用语才行。然而，日常说的口语和看的文字不同，为了减轻一般民众来自语言两重性负担之痛苦而创制并颁布的韩文俗言，即大众语言，便被贬称为“谚文”，这也是强烈意识到邻国中国汉文而感到自卑的由来。把中国汉文看得很高的慕华思想，使我们对自己为普通民众创制的韩文贬低为谚文。因而形成于民族自觉的韩文从它颁布以后起就遭到了保守势力慕华派的强烈反驳，以士大夫为中心的统治阶层不能用文字来写，便在庶民之中延续下来了。朝廷的行政公文或士大夫的著述用语在韩文颁布以后也一直用汉文书写，这就证明了朝鲜王朝的语言情况。

即便如此，随着韩文的颁布，经书口诀或经书音解等汉文佛典，就被翻译和解说，随着韩文的流布，谚解的佛经也广为普通庶民所知。进而发展为实际上是国家规模的译经发行事业，设置并配备机构乃是在颁布韩文的世宗王三代以后的世祖那时。世祖设置了刊经都监（王的直属佛教典籍刊行机构）其规模不亚于《高丽大藏经》的刊行规模，雕刻并刊行了多种汉译佛典，同时也开始了谚解的刊行。能够用汉文自由自在构思的少数士大夫统治阶层才能看懂的佛经，被谚解为易读易懂的韩文，从而普及为庶民百姓的大众性经典。佛陀并不是只为那些王族、贵族、学者等有知识的人开示智慧。无论何时何地都是为一切人教示正确的生活之路。所以，以世祖时的谚解刊行为契机，佛教经典不光是解

读汉文的少数阶层，一旦普及到能解读韩文的普通大众，也就是实现了佛陀之本意。

世祖时设置的刊经都监所刻制并刊行的佛典，因是国家之事业，所以刊行的佛典内容和体材都堪与《高丽大藏经》相媲美。然而，在刊经都监担任主要职责的上级都被集贤殿的学士们所占据，佛教僧侣中有学识的讲师和禅师们却从刊行经典的神圣佛事之主要地位，退居为辅助地位，只能协助咨询。排佛论之风席卷的朝鲜朝初期集贤殿的学士们以其对汉文的高深素质为背景，汉语佛典虽不知是否能够解读，却不能想象他们信仰佛教。儒生出身的集贤殿学士是暗自羡慕立身扬名的，也有流于反佛、排佛倾向的学者。反正世祖时的佛典刊行，在排佛倾向浓厚的集贤殿学士的主持下，得到学僧们的协助才得以完成，这一事实是引人注目的。出版这种佛典谚解和谚译，在世祖以后也从不幸的王后或王妃的祈福信仰中形成并流传了下来。又由于排佛政策，隐迹山中，也在寺刹独自刊行汉译佛典和谚解，留下来的寺刊藏也是特记的事实。

当时也有汉典的谚解和谚译，以及以汉字音为韩文的音译本。翻译汉典之时，大多数是用谚解、谚译和音译等三种中的两种，或三种同时并用。这种谚解、谚译、音译，对语言学领域提供了相当宝贵的研究资料。

**二、谚解的意义**

朝鲜王朝的排佛政策，虽然由于世祖这样的崇佛王出现而暂时有所收敛，但却一直持续不断。一句话，朝鲜朝的佛教史是受逼迫的历史。佛教教团经受了迫害之苦难，却不懈地促进谚解或谚译的刊行工作。世祖这样的君王也刊行国家规模的经典，有时也借助于王族、王妃、后宫的外护和布施之力进行出版。然而，无论刊行经典的种类还是数量，寺刹独自刊行的寺刊藏都比国刊藏多，可见深入民众的朝鲜佛教的潜力之雄厚。当难懂的汉译经典被译成易读易懂的韩文时，民众就更易于接近佛教了。如果说韩

文是民众的语言，那么，用韩文翻译的佛教经典就是民众的经典了。中毒于慕华思想的士大夫阶层无视韩文的结果，使得用韩文翻译的佛教经典就更加接近民众，深入民众之中，这是必然的趋势。尤其是儒林出身的统治阶层实行排佛政策，进行镇压的时候，佛教作为民众的佛教只能和民众贴近。太宗、世宗的排佛政策使寺院所有的土地或金银制宝物等均归属于国家，所以朝鲜朝的佛教寺院处于极端贫穷的状况之下，和高丽时大不相同，僧侣的资粮只能维持最低的限度。刻制谚解本刊行这一情况，考虑到当时寺院的经济条件，的确是一件令人吃惊的巨大工程。当通过王、王族、贵族布施的经济支援断绝的时候，寺院本身就要负担全部的刊行费用。靠贫穷的民众可怜的喜舍来出版谚译本，成为“贫者的一灯”。活在民众心中的佛教之潜力也就是民众的潜力。但是，一旦佛教教团过分依附于民众的时候，佛教教团就又出现了另外的问题。

总之，难以理解的汉译经典被翻译成易读易懂的韩文，民众比任何人都更容易理解佛教、接近佛教，这是不能否认的。儒教经典遭到士大夫的顽强反对，不能进行韩文的翻译时，佛教则复活了韩文，谚解了佛典，可见民众化的功劳之大。创造韩文的世宗大王的赫赫历史功绩和文化事业的意义就体现在佛教经典的韩文翻译，即谚解、谚译、音译上。为民众创制的韩文，由于佛教的谚解、谚译、刊行才成为民众化的。

然而，一种宗教的传播过程如果过分倾向于上层知识层或统治阶层，就会丧失一般民众的基础。相反，如果只产生于一般民众而深入民众之中，就会产生民俗信仰和习性之忧虑。当朝鲜朝的佛教普及为民众的佛教时，民俗信仰和习性就不只是忧虑了，其习合（性）程度已达到了极点。不知能否从肯定的角度来评价朝鲜朝的佛教是“大众化的佛教”，但一定要那么看的是朝鲜朝佛教教团。新罗或高丽的佛教教团和王族及贵族过从甚密，佛教带有浓厚的只为王族或贵族服务的色彩，虽应受到冷静的批判，相反，

与产生于民众，又深入民众的民俗信仰共存，习和期间，佛教本然之色变质的实际情况也同时应当受到批判。依靠巫堂教的个人祈福信仰是朝鲜朝民族信仰之特征。累积的社会不安定使朝鲜的民众从咒语中去寻求现世的安慰和福乐。正如马可思·约伯指出的，朝鲜朝的民俗信仰的借口尽是“咒术之花园”。

所以，变为民众的佛教，同时也掀起了民众固有信仰和很深的习合的佛教教团，找到了咒术的花园一样的借口。不知是否在排佛政策的高压下，佛教教团才和朴素的民众一起，从咒术的花园里去寻找居世的自慰之路。宗教没有行使积极的对社会应尽的机能，当其靠政治权力与社会隔绝的时候，只为了自己的生存而选择自求之路，是常见之事，所以佛教教团从丧失历史时间的咒术花园里，靠着咒文的神通，度过了逆境。另外，对于纯真的民众来说，佛教的咒术或咒文的神通比传统的巫术之神通更加灵验。因而，民众就寻找更灵验的佛教咒术。朝鲜朝佛教也就迎合了民众信仰的民俗信仰。

国刊藏经谚解本的种类里，主要经典《首楞严经》、《法华经》、《金刚经》等大乘部系的流传，没有寺刊藏里以《真言集》、《陀罗尼》、《秘密教》等咒文为主的密教部系的典籍多。在已发现的120种谚解本中，几乎有30种是关于真言和陀罗尼的，属于咒文，就证明了这一点。以后很多典籍都通过接受《道德经》、《父母恩重经》、《安宅经》等中国佛教，在迎合中国土著信仰的时期，撰述的伪经约达20多种，这一事实引起了学者的注目。所以，朝鲜朝的佛教教团为了迎合期待禳灾招福的纯朴民众，就积极刊行他们所希望的内含咒术因素的密教系经典。最现实地希望自身利益的庶民之心理，是很容易寄希望于现实利益能即席灵验的咒文、陀罗尼。无所依靠的庶民于是敲开了咒文或陀罗尼这样的咒术信仰之门。中国的伪经是在与道教习合的过程中形成的经典。当时民众的意识水平，还没高到能够分辨在佛教土著过程中掀起的、是与巫俗信仰的习合，还是与道教的习合。他们的知识并不高，也

不理解主张自觉，把别人的利益放在个人利益之上的大乘菩萨精神。一句话，理解高度发达的大乘教学之教理体系，他们的素质太低。在中国也是经过唐、宋期间玄学味道很浓的形而上学的教学体系，不是一般民众所能接近的，是高深的。因而，民众也有远离佛教的一方面，但是，佛教却没有不让民众接近的一面。当佛教和民众处于游离状态时，巫俗的民间信仰和野合的咒术信仰便在佛教与民众之间筑起了一座“咒术的花园”。

朝鲜佛教都知道是禅宗形成主从的，参照谚解本的种类和数量，提示给我们的是，民间信仰和习合的真言、陀罗尼信仰也曾经盛行，以后随之而来的是祈愿往生极乐的、有关“念佛”的净土界的经典，这是理解朝鲜朝民众信仰形态的重要资料。因而，朝鲜朝的民间信仰则偏于咒术信仰，其次是民俗信仰与习合形成的、以伪经为所依的信仰，再其次是净土信仰。而且，对主张自力的禅宗的关心，不如对他力信仰的咒术、民俗、净土信仰的关心。高丽朝曾被上流统治阶层视为宗教的佛教，在朝鲜朝则成为被士大夫排斥的宗教，当其扎根于被压迫的民众时，用民众的语言韩文翻译、出版佛典，完全是为了迎合民众，真言、伪经、净土系的典籍则占据了大部分。比起主张自力、自觉之禅宗的佛教，不如选择非现实的利益，寄希望于来世往生极乐的他力的、咒术的佛教。所以，佛教成为与平民密切相关的宗教，从而扎根于韩国风土，然而，过分的咒术信仰倾向却使佛教本来的教学体系之佛教哲学的形迹更加稀薄。

# 第十五篇　朝鲜朝的道家哲学思想

## 第一章　道家哲学思想的展开及其推移

道家哲学思想在韩国的接受乃至接触可以上溯到三国时期，不仅具有悠久的历史，而且与佛家、儒家思想一起，对我国民族的生活习惯、宗教信仰以及艺术思想等整个文化领域都有很大的影响，但是，如果将其看作是一个哲学体系中的韩国哲学史的一部分，就会产生相当大的疑问，那就是果真有自己明确的道家哲学的路线吗？当我们说是道家哲学的时候，指的就是以老、庄思想为中心，在其发展、继承的过程中所形成的一个哲学体系。是和儒家哲学以孔、孟思想为中心，佛家哲学以释迦思想为中心的哲学体系一样。当然，随着时代的不同，随着论述的人不同，其内容和哲学体系可能不同。就像宋代儒家哲学（性理学）的形成不等于是汉代儒家哲学（训诂学），栗谷的哲学体系不等于就是退溪的哲学内容一样。然而，那一切都是以孔、孟为中心，有着鲜明的儒家哲学立场。这里有一个区分并确立儒家哲学和其它哲学的可能依据。佛家哲学一样，道家哲学也一样，在中国，这三家思想的路线各自都比较清楚。像三条河水汇合成大河一样，脉脉相承。但是，韩国的情况却不尽相同，儒、佛思想有自己明确的哲学路线，道家哲学就没有。所以在整理韩国的思想中，谈到佛家哲学、儒家哲学的很多，不仅研究的多，而且以新的哲学理论将其体系化，却几乎没有涉及到道家哲学。那是因为儒家、佛家

思想有明确的立场，而道家思想却没有。或许是唯独道家思想在韩国丧失了自己的性格？还是因为道家思想与我们固有的思想乃至固有的信仰相类似，于是合而为一呢？不是经常产生这样的疑问吗，是固有思想呢，还是道家思想？是固有信仰呢，还是道教信仰？研究韩国道家思想的难题也就在这里。到高丽朝为止的韩国道家思想正是这种性格的思想。即在没有自己明确路线的情况下，融入固有思想和固有信仰中，而生活化、信仰化的思想。所以从来没有作为一个哲学问题而被提到日程上来过，却又深深扎根于实际生活中，其影响也不亚于任何一种思想。当然，老、庄的书籍也和儒教经典、佛教经典一起被人们熟知，这也不难想象，虽然没有有关的历史记载，但仅只读过书这一事实就可以说是学问，是哲学的体系。所以，直到高丽朝道教也没有像儒教或佛教那样，将其学问乃至思想作为研究的对象，这是事实。这就是为什么道教思想的影响虽大，而想作为一个问题提出却没有被提出的原因。

那么，在韩国对道教哲学的关心究竟始于何时呢？可以说是始于丽末鲜初性理学被接受的时候。那么，现在让我们从对道教哲学的关心是如何形成的，以后又是如何被理解，以及以怎样的形式被接受等实际问题中，来了解一下它的推移。

**一、对道家哲学思想的关心**

说到韩国道家哲学思想的思想根源，从中国道家哲学思想传入韩国，并被接受时起，对其思想在性质上的类似点和民族固有思想的比较，可以上溯到古神道思想，从道家哲学的哲学体系中来掌握，则始于丽末鲜初，与性理学的要求同时开始。在此以前，并没有儒家或佛家那样鲜明的哲学路线。且从来也没有成为研究的对象，把道家思想作为学问来研究，开始具有哲学性，则是进入朝鲜朝以后。在此以前，直到高丽朝为止，在各种思想中也没能找到道家思想的头绪。这当然不是全然不可能确立道家思想体系。在和道家有关、变异的各种宗教的思考类型当中，在继承风

水图谶，特别是丹学派道脉的各种人物思想的基本理论中，是能够找出道家哲学思想体系的。然而，那是今后有待研究的韩国哲学界的任务，在无任何理论体系的混淆情况下，那并不是进入道家哲学的领域。所以，这里的道家哲学在于研究包括道家哲学理论在内的推移及其阐明其理论的哲学体系。

韩国的道家哲学，即对老、庄思想的关心，从三峰郑道传的《心气理篇》的三篇哲学论文，及对其论文的每句所加的详细注释，从对本文又附上后序的杨村权近的释文中就能找到。郑道传的这一哲学论文，和《心问天答》、《佛氏杂辩》一起，是为打好对始于丽末的宋学，即性理学研究的基础的最初的哲学论文。权近留下的《入学图说》和《五经浅见录》的哲学著述、性理学奠定了朝鲜朝的国家基础，同时也奠定了儒教国家的哲学基础。创建新国家的同时，其国家的新的理念体系，作为单纯的制度整顿，不是停留在从典章制度或政治体制的全新中来寻找，而是和理论的学问体系一起，作为新的哲学之关键，乃是实际的哲学研究论文和哲学著述，如果说这就是朝鲜朝创业的特色的话，也可以。在新的国家创建的同时，所形成的性理学基础，已经超出了单纯的接受，而是形成韩国哲学的新体系的一个契机。对道家哲学的关心归根到底也是从这里产生的。那就是出现在郑道传的《心气理篇》三篇论文里的、短小的哲学著述。如果说权近的《入学图说》和《五经浅见录》对于打下韩国的性理学基础起到积极、而又直接的哲学指导作用，那么，郑道传的这一《心气理篇》则与《佛氏杂辩》一起都是有目的的著述，就是想以“辟异端”的尖锐[illegible]批判来阐明真正追求真理的学问（宋学）。这里“辟异端”的“异端”，正是老、佛的意思。所以，对道家哲学的关心，是从批判对象出发的。但是，批判没有对所要批的对象之确切理解和把握是不行的。其批判虽然是为了证明是异端，所以，即便是为了根除其异端，即便是有许多另外的制约的前提，当其进入学问的研究领域，成为一个问题的时候，首先要从哲学的角度去理解其

思想才有可能，才能关心过去从未成为问题的问题。韩国的道家哲学，无论其关心的动机如何，也无论开展学问的方法如何，其目的在哪里，只要沿着这条路进入最初的纯粹学问领域以后，就是奠定了逻辑体系的学问基础。

对于当作批判对象的道家哲学的关心，让我们看看其理解的哲学深度，以及对道家哲学掌握的限度是怎样表露的。

## 二、对道家思想的辩证理解及其界限

虽是出于阻止异端，进而阐明儒学（宋学一性理学）之目的，但《心气理篇》的简洁而又含蓄的新哲学论文，是在对儒、佛、道三家思想细致分析和相互比较之中形成的。其一贯性的理论或理解的深度，以及其中所包含的尖锐批判精神，当然有其儒学的一定位置，但是，我们也能从那里面看到对佛家或道家思想的哲学理解深度。从这点来看，也可以说是有关道家哲学的最早的哲学论文。佛家思想从三国时代以来，其信仰和学问理论就是一起伴随而来并一起发展的，但儒家或道家思想的情况则不同，作为学问，进行哲学分析不能不说是始于郑道传的论文。当然，儒家思想或道家思想早就和我们的生活同呼吸了，其思想渊源虽然能上溯到很早以前的古代，然而，仅以此并不能说我们的民族从一开始就有了哲学，并作为哲学问题而进行了研究。哲学，与一般的思想不同，当对其思想的理论体系或内容进行学术研究的时候，才具有自己的哲学意义。儒家哲学不从郑道传研究起就不行的理由正在这里。从这点来看，道家哲学其实际学问的出发点，即哲学工作的起点，就不能不是从郑道传开始了。

郑道传规定了儒、佛、道三家思想基本特征，对三家思想的核心问题，佛认为是心，道是气，儒是理。即佛家是心学，道家是气学，儒家是理学。他的《心气理篇》论文就是这个意思。这样的规定无论是否妥当，也明确了三家思想的立场，这一点，在哲学史上具有重要的意义。所以，韩国道家哲学的研究起点是从气学开始的。即道家哲学是唯气哲学。

那么，郑道传把道家思想定为唯气哲学，他是如何表现气论呢？具体指的是什么呢？我们逐一看看他的《心气理篇》三篇短小的论文就明白了。《心难气》从佛家（心学）的立场看，是批判道家（气学）思想的哲学论文。这里出现的道家哲学从佛家来看是虚妄的一心以外的，以一切为对象的哲学。佛家一心以外的一切，即生灭消长的世间现象的一切存在。把这叫作相。所以，道家思想是把相作为问题来研究的哲学。佛家说的相，具体的意思是什么呢，那就是地、水、火、风四大气假合成形的色相、声相、貌相，以及欲相的善恶、是非、美丑等观念和现象的一切存在，都是幻影，不是实际的存在。他说：

> "凡所有相，……由尔四大，假合成形，有目欲色，有耳欲声，善恶亦幻，缘影以生。"①

权近引用《金刚经》和慧能之话加了注释。

> "金刚经曰，凡所有相，皆是虚妄，慧能曰，相言其形相，体言其理体，诸相非相，所当绝而去之，是体非体，所当离而弃之。"②

现象的存在不是实相，不是实体。一切都是四大气假合而成有相之形，是假相，是假体。即，现实存在的自然界的物质之貌或观念等都是相，都不是实有的。道家哲学正是以这种相作为问题来研究，其气就是构成相的四大气。这里的四大，就是地大、水大、火大、风大，但并不是说的物体，而是指它的坚性、湿性、暖性、动性。但是，从佛家的立场来看，又不是实有的。道家哲学

---

① 郑道传：《三峰集·心难气》。

② 《心难气》的权近注

的气就是这样的气。

“气难心”从道家的立场来看，是批判佛家的哲学论文。道家的气是以道或天真自然而出现的。天真自然之气从当初就是窈窈冥冥地存在着，并成为万物之始，成为形之根本，精之根本，是不能用名字表示的一种存在性。即气凝聚而成形成精。他说：

“予居邃古，窈窈冥冥，天真自然，无得而名，万物之始，资孰以生我，凝我聚乃形乃精。”[1]

意思是，万物的根源是气。而且指出，理解其气（道）的方法不能妄动，要从里面静定专一，身如枯木，心如死灰，无虑无为之境地。他说：

“我不妄动，内斯静专，如木斯槁，如灰不燃，无虑无为，体道之全。”[2]

这是引用老子、庄子的话，说明气的先在性、根源性，以及体道（气）之全的方法，阐明了道家之气的意思。权近在这里又加上了更详细的注释，从而在老子的气的先在性乃是“有物混成，先天地生”的话里找到，气就是窈窈冥冥，天真自然，就是老子的“窈兮冥兮，其中有精，其精甚真”，和“天法道，道法自然”，而且万物的根源性和老子的“人之生，气之聚也”一样，万物之生是靠气，即气妙合凝聚成形，生精，是天真自然无名的存在性，其根据就是老子的“吾不知其名，字之曰道”。他说：

“老子曰，有物混成，先天地生，又曰，窈兮冥兮，其中

---

① 郑道传：《三峰集·心难气》。
② 郑道传：《三峰集·气难心》。

有精，其精甚真。又曰，天法道，道法自然。又曰，吾不知其名，字之曰道。老子之言，皆指气而言者也。”①

作为体道方法的无虑无为，从庄子“形固可使如槁木，心固可使如死灰”，“无思无虑始知道”，“道常无为而无不为”的话里就能找到，阐明了“无虑无为体道之全”八个字乃是道家思想之要旨，从而抓住了道家哲学气的意思及其要谛。然而，对气的批判和掌握从下面权近的话里就能看到。

“天以阴阳五行化生万物，而人得之以生者也。然气形而下者，必有形而上之理，然后有是气，言气而不言理，是知有其末，而不知有其本也。”②

从以上就能知道怎样掌握老、庄的气。即就是儒家说理气时的气。其气是生生变化的现象之存在，所以是形而下者，是依理而可能存在的存在者。但是，这里的所谓存在，与其说是个体、个体之静止的物体，不如说是万物化化生生的现象的存在相，即变化之相就是气。所以，也把气看作是阴阳五行。阴阳五行并不是个体、个体的物体，而是其变化之相的概念。即，气的变化是现象，现象之变化其自体就是气。然而，这里的气是形而下者的现象的存在，还是靠形而上之理的第二次的存在呢？更大的焦点在后者。

“理谕心气”从儒家的立场来看，就是它剔除了道、佛思想的错误之处，这里的气的概念是通过理而出现的二次的、不能成其根源的气。以人来说，血肉之躯可以说是气。从权近的注释来看，阴阳、天地、万物、人欲之私等都是气的意思。就人而言，理为

① 《气难心》的权近注。

② 《三峰集》，权近对《气难心》的注。

性，气为形（人体）。人欲就成了与形有关的问题了。又如，和人欲有关的、人与禽兽的区别问题。即，从理气的主从关系中，如果统摄两者问题的是儒家，那么，道家只把气作为问题，以求养气的生，而和生的价值之义理无关。这一切归根结底就是，道家之气就是儒家所说的理气的气，是同一个概念的气。就是儒家对道家哲学的解释和理解。

综上所述，道家哲学的气，就是佛教所说的四大之气，是假合成形，非实有的相。从儒家来说，是和理对立的气，是形而下者之现象的存在。所以，权近说气是天以阴阳五行化生万物，而人得之以生。然而，气是形而下者，必有形而上之理，其气是末，其本是理。道家哲学的气和儒家理气的气是同一个概念。那么，儒家理气的气是什么呢？从形而上者谓之理，形而下者谓之气来看，其气是现象之存在可能的存在者。形而下者也不妨看作是经验里的一体。这就是现象的存在，就是气。形而上者，是经验之外，即超越经验的存在，但并不是观念的存在，而是实际存在的、内在的根源性，或道理，将其称之为理。其理是实有的存在，也称作实理。“天生蒸民，有物有则”的物是气，则是理。生生变化的现象存在自体就是气，理则是生生变化的现象存在里的本质。换句话说，气是经验内实有的存在，理是超越经验存在的、和现存存在一起的实有存在。也说成是内在的存在性。从理气的问题上来看气，从与老、庄之气同一个概念来看，研究气的道家哲学是只以能经验的形而下之现象存在为研究对象的哲学思想。他说，“老氏必欲求长生，是贪生也”。是“老主乎气”，“以养生为道”。即现象的生（生物学的生）之哲学就是道家哲学。这里的生，是以阴阳五行化生万物的、物物之生的生，是形成、精生的生，并不是区分动物与人的生体。所以无论是生的意义，还是生的使命和目的，善恶、是非、义理性、明德等都不成其为问题，也无从找到其根据。从儒家的立场来看，那种生，有形而下的气，也有形而上的理才有可能。而道家就错在不知有理，认为气就是全部。只

知有末，不知有本。所以，与其说儒家否定道家气，不如说是要求有以气为借口的理，有完善的意思。因而，道家是只研究气的哲学。

然而，问题是这种道家哲学研究的气（道），是否就是那种气。这只是儒家规定的那种气。老、庄并未规定或表明和那种理相对立的、作为概念的气。其气是一切的根源、本质，同时也是现象。因而才有道（气）的普遍存在性。对儒家的气的分析，就有上述无把握的局限性。既然气是气，不可能是理，那么，气就没有根据性、无本质性，无普遍性了。因为气是特殊的，个体的，形而下的，可能经验的，有造作、有计度、现象的总体之概念。正是在这里，对气的哲学有理解上的局限。不能想象在儒家的思维里，道家的气和儒家的理气的气不是同一个。道家的气既然是气，就不可能存在着儒家的、气以外的、另外的气。所以，把道家哲学叫气哲学的时候，其气就是理气的气。从儒家立场来看，没有无理之气，因为只说气，而不说理，只有生的问题，而找不到生的定向和意义，或生的内容，连查找的根据也没有。“不义而寿，龟蛇矣哉”就是此意。权近说，不知形而上者（理）为何，只把形而下者当作全部，陷于浅近污僻之中而不知其所以然。他说：

> “老不知气本乎理，而以气为道，……自无为上高妙，而不知形而上者，为何物卒，指形而下者，而为言，陷于浅近污僻之中，而不自知也。”[①] 又说：
>
> “老主乎气，以养生为道，……老欲无为，不计事之是非，而皆去之。”[②]

正是在这里有可能对道家哲学进行非难。对道家哲学的理解，

① 郑道传：《三峰集》。

② 同上书。

以后在表面上虽然成为继续排斥的对象，但在实际上，就不能只研究无气之理的性理学来看，以上道家的气论不可能是全然与之相反的，另外全新的气论。如果是另外的气论，道家的气论就不会成为非难的对象了。道家的气论如果是理气的气，这种气论就能够看作是儒家哲学也不能解决的、使自己的命运具有了同时性。气是我身得之以生，不能不重视。正是在这里，韩国的道家哲学，是带有儒家的气哲学的性质而存在，并保留了韩国式道家哲学的素质。在否定排斥当中，常保留肯定的一面，有时也流露出积极接受的姿态。

### 三、道家思想的辩证吸收及其推移

道家思想被规定为气哲学，其气倘若是性理学理气的气，那么气哲学（道家哲学）在遭到排斥的同时，还有可能在某种程度上被接受，这在上面已经谈到。排斥和接受本来是两个相反的概念，一方面是可能被接受，或已被接受。全然没有被接受的余地也就成为被排斥的对象，也就没有排斥的必要了。从思想史的发展来看，越是强烈要求排斥的时候，其思想的波动就越强。尤其是对郑道传老、佛思想的排斥论，在于接受了他的性理学。对于已被接受的现存思想的排斥，反而为其新思想（性理学）的接受准备了条件，所以，对其现存思想的排斥从新的角度来看，也是踏上了一条被理解、被接受之路。即使是为了反对和否定，也把道家思想当作了气哲学来研究，这也就为关心和理解其思想，并从某种程度上被接受作好了准备。所谓哲学的接受，并不是其思想性的介入和渗透，而是在理论体系中和儒家思想的对比，由于初次作为一种学问而被重新认识和理解，这就要求对其思想有更明确的认识。当然，这在于排斥现存思想，接受新思想，然而，对其现存思想的重新理解和明确掌握，其本身不能不是又一次的重新自我接受。表面上是否定，是一边倒，和性理学没有任何关联，所以道家思想好像从此被连根拔掉一样。对老、庄哲学逻辑上的阐明和理解，及其目的，反而就在这里。然而，道家哲学就是气

哲学，把气解释为阴阳五行、天地之气，万物化生所以成形者等等，认为和理气有关，是性理学的气，这便是对道家思想的重新认识，不能不是对现存思想在新的角度上的自我接受。权近说明气是阴阳五行，化生万物，人秉其气而生。其气叫作形而下者，这就阐明了气的意思，道家就在于要明确这种气是进行研究的哲学问题。又主张形而下者之气，必须有形而上者之理才能成立。即能够确立气的气之本源是理。因此他说“气由理生，气之所以生是理”。这也和理气有关，从其关系中明确气的意思，从而明确了老、庄所指的气的意思。区别于理的气，从“形而上者谓之理”，“形而下者谓之气”这句话里可以找到不同之处。形而下者是内在的，生生化化的现象存在。把这种现象的存在作为问题来研究，就是道家哲学。然而，儒家却把这种气当作理。理在，生生之气才有自己的根底，存在现象才有自己存在的根据。生，不只是生命的生，即发现有序（道德）的价值领域，赋予现象存在以意义。他说：

“理者，心之所禀之德，而气之所以生也。”[①]

这也是义，是德，是美，是善，是性，是情。但是，只把气当作一个问题的时候，生就只是生命的生，而没有善、恶、美、丑的问题。生就是生，而没有意义。不过，儒家却赋予了意义。是从现象的存在上赋予的，以其现象的存在为基础来寻找其根据。所以找到的根据就是理。然而，无论根据在哪里都是根据，并不是义、德、美、善都是从现象的存在中而来，所以又不能不重视气。理无之气是空壳，气无之理也无住所，不过是空虚的观念而已。气是实有的，是现象的存在性。对道家思想的气哲学之气的掌握正因为在这里，所以对气哲学非难的同时也走上了自我接受之路。非

① 郑道传：《三峰集》。

难的对象不仅赋予了生的意义，存在的根据，而且生就是生，是气的生命的生，在非难、否定当中不能不自我接受。生命的生是形而下者，是现象存在的每个个体，这是因为掌握了气。无意义的生，在老、庄看来是气之生，所以说身如枯木，心如死灰，而儒家却说那样的生不是生，因而赋予意义，寻找其根据。儒家赋予意义的生，倘若是有价值的生，那么，老、庄否认这一切的生反而成了真正的生。但是，其价值，其立场无论怎样，气的问题如果是从化生万物的现象存在中研究出的生命的生哲学，那么，道家思想，即气哲学的接受则更加明确了儒家的气论，所以儒家所说的理就是儒家的理哲学。以后道家哲学则在气哲学方面被接受，有时感到有直接研究的必要，有时也出现相反的情况。总之，从思想发展来看，韩国的道家哲学思想没有自己独自的道家哲学路线，而是作为确保儒家哲学的儒家的接受，同时也是被排斥的。

一句话，韩国的道家哲学是儒家的道家哲学，是气哲学。

# 第二章　道家哲学思想的确立及其研究

自从把道家哲学规定为气哲学，确立韩国道家哲学才有可能。即便道家思想很早就传入并被吸收到我国，且其思想因素本来就存在于我国的固有思想中，只不过尚未作为任何理论体系或研究的对象，但是，只凭一知半解的事实是不能叙述哲学史的。哲学不是对既存事实进行考证而罗列的问题，而是考证有无其事实，其资料的实质性内容及理论体系，换句话说，其重要性在于探索逻辑思考的足迹。当然，有事实就不能没有事实之内容。因而也需要探索内容。但是，哲学史要研究的并不是重新探索其内容的工作本身，这种工作不是那时的哲学内容或理论，而是现在进行探索的人的研究，是研究者自己的哲学内容，是今天的哲学，不是那时的哲学。当然也不是现在新探索的内容，更不是探索工作本身，而是当时探索出的内容，这也是在明确的理论体系上留下实际研究内容的足迹，现在看来是有历史价值的工作。

道家思想，作为学问从逻辑上研究其思想体系，在丽末鲜初，从郑道传和权近规定并理解为“气”哲学起，就不能不抓住其开头。实际上，韩国道家思想的学问确立在这点上才有意义。但是，对道家哲学的气哲学认识，如上所述，其动机并不在于对道家哲学本身的真正理解上，而是只要求作为接受来自外部的新思想，即性理学的一个手段。也就是为了反驳、排斥、否定而进行的工作。所以，在研究和理解的方法上，从一开始就有他的局限性。道家哲学的出发点是为了排斥和否定，是接受性理学的手段，但从它所研究的对象来看，也带来了自我接受的逆机能之结果。把道家哲学当作气哲学，这里气的问题正是儒家（性理学）中的气。

到了徐敬德（1489—1546），其气的问题就不同了。对气的概念及其掌握，全然从新的层次上表现了出来，其气论从哲学的角度而言更加接近于道家哲学。以后又被李珥继承，注解了《道德经》，从积极理解进入了确立道家哲学的准备阶段，由于朴世堂（1629—1703），韩元震（1682—1750），徐命膺（1716—1787），洪奭周（1774—1842）的老、庄研究，使韩国道家哲学的哲学史位置趋于明朗。但在这些人物之前，我们首先看看对道家哲学持肯定态度的涵虚己和对道家哲学的接受。

**一、己和的道家哲学吸收及其理解**

韩国的道家哲学，换句话说，对老、庄思想的学问研究，如前所述，是从对性理学的尖锐批判开始的。而且有必要注意在其被接受的时候，又在那种理论的批判中形成了道家哲学。朝鲜朝初期，如果没有对以郑道传和权近为中心的佛教乃至老、庄思想的理论批判，不知是否会出来像己和的《儒释质疑论》、《显正论》这样的论文。作为异端学的佛教和老、庄思想的排斥，不仅出于单纯的政治理由，还因为有这样那样的思想上的缺点，一旦有了不得不排斥的排佛论的理论根据，就会举出作为对应策略的儒、佛、道三家思想的会通论之论文，这论文不是别的，正是己和的《显正论》及《儒释质疑论》。论文主张的是《三教会通论》，从这篇会通论里就能发现韩国道家哲学最初被接受的理论是什么。佛教哲学和儒教哲学不同，早已在三国时代元晓的佛教哲学里就发现了，并且最早把道家哲学收入自己的理论中，从来也没放在异端或敌对的位置上。佛教和道教乃至老、庄哲学，从一开始就在理论方面有着相似之处，但佛教的思想体系对其它思想采取的不是排斥异端，而是融和、包容的色彩更浓。这点，老、庄思想也有相似的一面。佛教和道教思想的思想特征在于是超然于世间的，现实的。佛教在中国更接近于道教哲学，而不是儒教。然而，儒教哲学站在拥护自己思想的立场上，辟异端就像是自己的使命一样，过分保存自己的理论，和其他思想绝不融和。就以宋

代的性理学来说，也的确吸收了佛教和老、庄哲学，是不同于原始儒学的新的哲学，但道统意识更浓，把佛教、道教哲学的理论视为异端，更为敌视，以至排斥和否定，终于没有融和的余地，这也是性理学的又一个特征。所以，从奠定吸收性理学基础出发的朝鲜朝，首先高举起了辟异端的旗帜，与此相对应，佛教不能不举出三教会通的理论。当然，佛教这种三教会通有实际上的可能，不过当时的条件不允许拿出比融会论更好的理论来面对排佛论的处境。总之，在韩国举出肯定道家哲学的理论，作为学问吸收的初端，从己和的《儒释质疑论》中就能找到。

己和认为老、庄思想的核心是“无为而无不为”，这是变化的作用，其变化就是气。所以，己和把老、庄哲学的核心概念之气，看作是变化，在这种变化之中，万物形成生生化化之造化，其灵妙的造化性，老子认为是谷神明变化。这种造化性之气，是连接佛教重视真的“真一边”，和儒教重视迹的“礼一边”的重要思想。他说：

“儒者攻乎迹，佛者攻乎真，接于其两间而为之胶粘者，老氏之道也。”[①]

然而，目的在于三教会通的己和之理论，则阐明了道教能在儒、佛里找到的理论，也是在儒教哲学、佛教哲学里能找到的三教思想这一哲学根据，三教思想决不是相互反目、视为异端而互相排斥和否定，而是一起依存，相互完善发展的。他不但得出了上述结论，而且明确了他的立场，掌握了三教思想的特征，佛教是性，儒教是心，道教是气；佛教是重视性体的哲学，儒教是重视事物的哲学，道教是重视变化的哲学。这里要注意的是，道家哲学就是变化的哲学。变化就是气，是道这一点，是否是最正确

① 己和：《佛释质疑论》。

地看透了称道家哲学为自然哲学的真面目呢。已和把老、庄哲学理解为自然哲学，如果是他脱离三教会通的理论，而形成的另外理论的话，则是更严密、更一贯的分析，然而，可惜的是终于没能更深入地形成系统的理论。但是，虽不是直接进行的道家哲学的研究，但他的自然哲学后来从徐敬德那里形成，从而使我们发现了已和在哲学上更接近于道家哲学。

**二、徐敬德的气哲学和道家哲学**

把道家哲学定为气哲学，其气是性情理气之气，这是具有自我局限的、儒家对老、庄哲学的理解。所以，这里所说的气的意义分明是形而下学的。在儒家的思维构成中，气的意思不可能是形而上的。这就是儒家哲学对气哲学的自我局限性。又是儒家哲学对气的概念的自我分明性。

这种分明性里有儒家试图从全新的角度研究、掌握气的问题。这就是徐敬德的气哲学。他并没有从理、气的关系中把气作为一个问题来研究。所以，他的气论就和儒家哲学的气论完全不同。徐敬德之所以形成不同于别人的哲学特征，正是在这里。他把气说成是“湛然无形的太虚”。

“太虚，虚而不虚，虚即气”。①

这里的“虚”，也没有说不是空虚的虚。其虚只是未进入我们的经验之内，即是不可能经验的虚。是“挹之则虚”，“执之则无”。又是“无声可耳”，“无臭可接”。摸不着，抓不住，也无味无声。是超越我们感觉器官之五官的。

“太虚淡然无形，……挹之则虚，执之则无，然而却实，

① 徐敬德：《花潭集》。

不得谓之无也。到此田地，无声可耳，无臭可接。”[①]

又是“其大无外”，“其先无始”。是超越时间、空间的。

“太虚淡然无形，……其大无外，其先无始，其来不可究。”[②]

所以是虚。也叫“无”。不是无，而是有。有，并不是观念上的有，而是实在的有。我们往往容易想到的只是通过感觉器官、五官而得到的实在的东西。而经验不仅不确切，也有其局限性的一面。不能包容太大的，也不能包容太小的。问题是其经验的，不知是否就是实在的事实。能说我们的经验永远是正确的吗？其实是不知是否时时刻刻都是谬误的延续。这样看来，我们经验的事实不知是不是与实在的事情无关。然而，我们却往往包容在极其有限的经验之内，又不知是否正确，反而认为可能时时刻刻谬误流传的经验是实在的，此外的都是虚。经验以外的就是虚，是无。徐敬德也从这种意义上来说气就是虚。气并不是经验之内的，而是经验之外的。所以，如果从经验的界限上来看，那就是虚，只能是无。但却不是虚，不是无。徐敬德采取的方法是证明气不是虚。按他的说法，气是湛然无形，如果立足于经验来看，就是超越时空、超越一切视觉、听觉、嗅觉、触觉等感觉的，是无，是虚，并不是实在的。但又说明那是“弥漫无外”，不许有一毫间隙的闭塞充实，不能有空缺的实。所以是“虚而实”，“无而有”。明确了气不是经验的，即形而下的。徐敬德说的气不是形而下的，这和儒家哲学的气论有根本上的不同。而且和老、庄的气论有近似之处。老、庄也认为气是超越时空的，超越感觉经验的。这一点，

---

① 徐敬德：《花潭集》。
② 同上书。

老、庄也说是无。然而，从经验上来看，就仅仅是无了，是无所不在的实在性，不是空无之无。这里的概念就是道、是玄、是朴。徐敬德的气就是虚，不是空虚的虚，是先天，是太一，是区别于虚的太虚。这不过是老、庄和徐敬德说明不是空虚或空无之无而已，其实并不是用语言来表达加上名称的性质。从这点来看，徐敬德的气论和老、庄的气论属于同一类。但是，能看出他想说明自己主张的气与老、庄的气不同。这就是他错误理解老、庄的无的概念。即对“有生于无”是不满意的。徐敬德把“有生于无”的“有”和“无”看成了气和虚。

“老氏曰，有生于无，不知虚即气也，又虚能生气非也。若曰虚生气，则方其未生，是无有气而虚为死也。既无有气，又何自而生。”（太虚说）

他说虚即气。但从上句来看，老、庄却另外区别了虚和气，从而，气（有）外还有虚（无），这就是气的根源。所以老、庄犯了“有生于无”的谬误。如果气（有）外还有其气的根源虚（无），那么，气就成了二次的，无气之虚，不是虚而实的虚，成了空虚的虚，结果不能不只把不实在的虚当作问题来空谈空论。所以，如果懂得虚不是虚，即懂得虚即气的话，就不会说是“无”了，老子也就不会说“有”生于无了。然而，在这里，即老子的“有生于无”中，有和无的概念真像徐敬德说的“有”是气，无是虚吗？这不能不是一个问题。就是说，老、庄关于无的概念，是否像他说的是区别于气（道）的另外的存在。有的概念，是否像徐敬德指出的那样，是“虚即气”的那个气呢。老、庄区别有和无是事实。就是“无名天地之始，有名万物之母”。老子的确曾想区别有和无。那就是始和母的区别，天地和万物的区别。从这种区别来看，“有生于无”的有和无并不是同一个概念，而在于说明它们是不同概念里的相互关系。那么，老、庄的有和无是什么意思呢？天

地之始和万物之母的意思有何不同？按王弼的注来看，老、庄的“有”是“指事造形”，即形而下的意思。如果说“可道之道，可名之名”，都在“有”的范畴之内，那就都是有程度的，如果说是形，那就都有一定的定体，把这看作“有的世界”。即进入经验里的一切，即把物的世界看作是有。徐敬德的后天气即物就是这个意思。无，是道，即气。气无形无名，无声无臭，超越经验外之经验。即徐敬德的“太虚，虚即气”的先天气（虚）。老、庄的无是“气”，“虚”是气。所以，老、庄的“有生于无”的“有”，是现象的物；“无”是气。现象的事物，即万物生于气。气的现象变容（用）是有，湛然无形的虚静（体）是无。如果立足于徐敬德的立场，可以说后天气是有，先天气是无。无即气，有即物。然而，徐敬德不把有看作是无，而看作是气，其气外另有无（虚），气生于虚，没很好地理解老子的话。这并非不懂老子的虚即气，而是徐敬德没很好地理解老子的“有”。当然，从“有名万物之母，无名天地之始”来看，始和母都是道（气），所以有和无也都是气。王弼也是这样注释的。他说：

“凡有皆始于无，故未形无名之时，则万物之始，及其有形有名之时，则长之育之，停之毒之，为其母也。”

因而，他对有、无的见解也在一种理论中相互矛盾。

无论徐敬德怎样看待有和无，他的气论和老、庄的气论并无区别。因为老、庄也不是说气外另有无（道）。他的气论和老、庄的气论找不到有什么特别之处。徐敬德自己也说自己主张的“有生于无”的气论仅仅是想区别于老、庄的气论，并没谈到新的不同之处。只有意图而无结果。所以徐敬德也直接指出过老子的想法和他的想法是一致的。

现在具体看看徐敬德的气论内容，然后再想一想和道家哲学的气论有什么关系。

1、*形而上学的先天气之气*

如上所述，徐敬德的气，是超越时空、超越经验的形而上学

的某种存在。“虚即气”正是这个意思。但是徐敬德的气不是作为概念而存在的，而是无所不在的、也具有生成天地万物之力。其力不是受到外来的某种作用，而是气自能。徐敬德称之为“自能尔”，或“机自尔”。这就是他所说的气的意义。和老、庄说的自然是同一个意思。从这里没有发现两者有什么不同。可也没发现有什么证明是谬误的毛病。因为除了说明两者内容相同以外，无法掌握其他的东西。超越时空，超越经验，在天地万物的关系中生成的气，都是源于老、庄说明的气之意义。而老、庄倒没有更详细的说明和分析。然而，无论怎样说明和分析，结果还是气，徐敬德说明的并不是太虚之气以外的东西。所以，即便说徐敬德的气和老、庄的气是同一个含意也是有道理的。然而，二者之气究竟是不是同一个概念呢，道家哲学的气论和他的气论是不是同一个内容呢，这和李滉的性理学与朱子的性理学是否是同一的问题一样。正像李滉有李滉的哲学一样，徐敬德也有徐敬德自己的哲学。徐敬德的哲学表现在哪里呢？就是“后天气”，即在天地万物的生成变化之中就能找到。与“先天气”有关的徐敬德的气之含意正是在这里明确的。

2、*形而下学的后天气之物*

后天气之气，是天地万物的自然界，即我们经验的对象，经验之内的生生化化的每个事物之现象存在，即物的意思。那么，这物和先天气有什么关系呢？徐敬德的气正是从这里踏上了既不是形而上，也不是形而下的“整齐性”之路，两者贯通为一的“止”之路。徐敬德真正的气是具有整齐性的。对此，徐敬德说明是“复”或“止”的意思。整齐性或复或止，就是形而上与形而下的统一性，这里表现的就是真正的气之含意。

“有物来来不尽来，来才尽处又从来，来来本自来无始，为问君初何所来。有物归归不尽归，归才尽处未曾归，归归

到底归无了，为问君从何所归。”[①]

“物自何来亦何去，阴阳合散理机玄，有无悟了云生灭，消息看来月弦望。”[②]

《有物吟》和《挽人》两首哲学诗吐露了统一性的气。在理解花潭哲学当中，出现了几个核心概念。那就是经验的对象，自然界现象存在的“物”的概念。现象的存在，即物的“变化”概念之有无、归来、消息等，而且可以说生灭、弦望是个体事事物物之云、月存在的状态。总之，包括这一切概念的结论性的意思不是别的，就是“阴阳合散理机玄”。阴阳合散如果是物的现象乃至其存在状态，那么理机之玄就是变化的自体了。这是徐敬德的哲学用语，是先天气和后天气，是气的体用关系。但是，体用关系是说明原来现象存在，即物的存在状态乃至现象的概念，是来自后天气的概念，不是以先天气和后天气的关系为问题的概念。

“虚静即气之体也，聚散其用也。”(太虚说)

如果把体、用规定为动、静关系，那么就不能不说明物的现象乃至其存在状态。所谓阴阳合散就是，如果阴阳是体，合散就是用，从阴静阳动来看，阴是体，阳是用。从阴阳来看合是阴，散是阳。把阴阳看作体用，就是把阴阳看作动静，把合散看作阴阳，从阴阳的角度看就是动静。如果阴阳是说明万物现象存在状态的概念，那么，体、用（动、静）就不能不是说明万物现象变化状态的概念。这一切都是说明物的现象界的概念。徐敬德把这一切物的领域叫作后天气。但从气的角度看，后天气，即物的现象不过是理解气（先天气）当中的感觉的现象而已。所以，在先天气

① 徐敬德：《花潭集·有物吟》。

② 徐敬德：《花潭集·挽人》

以外并没有另外独立存在的后天气。没有另外的“忽而跃，忽而辟”之气存在，也没有另外的“湛然虚静”之气存在。只有一个气是长存的。仅仅看成是一种感觉的现象。徐敬德把这称作“机自尔”。“理机玄”也是那个意思。用另外的话来表达就是自然。徐敬德所说的气和物的意义就在此。而我们却只把实际感觉到的现象认为就是物的现象，而不是气本身。所以通过其现象来认识气，从气的角度再来看物的现象，形而上，形而下就归为一了。这就是从统一性来看的出自整齐性的气。提出认识气的方法论就是基于现象的以物观物的方法，徐敬德的格物程度也就在这里。从以物观物的格物角度来看问题，就是复，是止。气的体用论虽然是从先天气和后天气的关系上来说明，但那是通过感觉现象，即通过体、用来认识气的，而不是别的。因为体和用永远是现象的概念，所以气本身就是体，物本身就是用。就其自体性来说，气本身或物本身都只是一个气。徐敬德的后天气就是，物不是物本身，物的现象就是我们感觉的现象。因为物本身就是一个气。

3、徐敬德的气哲学和道家哲学

徐敬德的气论和道家哲学的气论是沿着同一种思维路线。然而并不像是理解了老、庄哲学，并以此为基础将他的气理论系统化。徐敬德是想努力区别自己的气哲学和老、庄的气论，并留下像遗嘱一样的学说，来传授自己的独到之处。这无疑是确立自己的哲学体系。但在他的那种哲学理论背景下，不能没有周子（濂溪）、张子（横渠）、邵翁（康节）的影响，也不能没有老庄的道家哲学的影响。和无极的比较是这样，太虚说的气思想是这样，解释邵翁的《皇极经世书》乃至图表的《皇极经世数解》和《声音解六十四卦方圆之图解》等易论也是这样，从他的以《琴名》、《无弦琴铭》为主的各种哲学诗和气论内容里就能看出老、庄的思想味道。不能否认花潭哲学是建立在这种自然哲学者的思想基础上的。花潭哲学之所以是自然哲学，就是继承了其思想脉络。当然，说气哲学的气是理气的气，不如说更接近于道家哲学的气。无

论如何，只有形而下意思的儒家哲学的气论，更接近于自然哲学，但在儒家的理论中，实际上，理无而只有气的世界是不能存在的，理气是研究主体归一的人间学的性理学，道家哲学研究的气和自然的哲学体系不同。道家哲学的气，就是以自然的意义出现的。自然，不靠他者，是自体性。徐敬德的“机自尔”、道家哲学的“使其自己”的“天籁”都是如此。是“道法自然”的自然。他的气正是这种自然，沿袭了道家哲学的思维路线。所以，在韩国真正沿袭道家哲学思维路线的，从徐敬德那里才能找到。当然，徐敬德并不是自己想搞道家哲学，道家哲学也不是当作自己哲学的跳板。只是在彻底研究自然当中找到了一条接近老、庄的路。所以他是有意识地区别自己和老、庄的不同之处，在这当中又不能不承认有相同之处和相同的思维方式。徐敬德的哲学和老、庄的不同之处，其实并不是出自他想找的“有生于无”，也并非出自气的自体的说明，而是从研究气的人对物的态度里发现的。徐敬德的学习态度，换句话说，接近气的认识过程，和老、庄不同。他的格物态度，“以物观物”的认识方法，和老、庄的从“似丧其偶”到坐忘的认识方法虽无不同，但有与仁义之心有关而以价值论区别人物和事物的不同之处，这就是以儒家认识样板为基础的出发点。作为认识方法，敬的问题也就在这里。在道家哲学里，把徐敬德的气哲学作为一个研究问题，纯粹在于自然哲学的气论和自然哲学其全部思维方式，并不在于其认识的方法。

### 三、李珥的老子研究和道家哲学

栗谷李珥（1536—1584）和退溪李滉都是达到韩国性理学最高峰的哲学家，他的学术态度却与其他儒学者不同，他不是只埋头于性理学的学者。李珥在初期也曾醉心于佛教哲学，又非常关心道家哲学。最后终于作了大量的哲学工作，对《老子道德经》进行了系统的整理，在完全理解的基础上对每章都作了逐句逐字的注释。李珥的这种学术态度以辟异端为跳板，和其他的性理学者的从排老、佛出发的作法有本质上的不同。李珥的学术方法是对

任何思想也不批判，顺乎潮流，既不批判某种思想，也不追随某种思想。在他的学问世界里，既能够批判朱子的学说，也有检验圣人（孔子）所讲的话的余地，他就是在这样的学术环境中谋求确立自己的哲学之路。所以，佛家或道家的思想也在他的学问范围之内，进入哲学领域毫无障碍。李珥对老子的研究正是来自他的这种学问态度，他自己独特的哲学也就是建立在这样的学问立场上。

那么，李珥是怎样对老子进行研究，又是怎样理解、掌握老子思想的呢？

1、李珥对老子的研究及其理解

李珥对老子的研究从他注释的《醇言》里就能看出。他只摘出《老子道德经》81 章中自认为重要的部分，纳入自己的哲学体系重新分章编辑，全书分为 40 章，在原文上附加上口诀，同时逐句逐字进行详细的注释。而且在各章的末尾都用几句简明直接的语言作了结论性的注释，就像《中庸》或《大学》里看到的朱子的注释一样。所以，这本书也附上了《老子抄解口诀》的附加书名。李珥把《老子抄解》的附加书名特别附上了《醇言》是有原因的。醇和纯相通，具有精纯、专一，纯粹不杂的意思。洪启禧表明在这本书的跋文里，是否删掉杂驳之句，只取好的，即纯正的，才起名叫《醇言》这种想法。他说：

> “异端之所以倍于吾道者，以其驳也，不驳者固不无可取，去驳则醇矣。”①

这里，洪启禧所说的杂驳之句，即和儒家经典内容不同的理论，也就是反经悖理的部分，所谓好的，就是与儒家经典相符的内容。因此，《醇言》从《老子道德经》81 章中选拔出与儒家理论

① 李珥：《醇言・跋文》。

和内容相符的 2,098 句，集中起来，把书名定为《醇言》。他说：

“栗谷先生尝抄老氏近于吾道者二千九十有八言为醇言编，仍为之注解口诀，……启禧考本文，盖去其反经驳理者五之三尔，其取者，诚不害乎，谓之醇也。”[①]

换句话说，《醇言》就是好话，好句的意思，其“好”，是指儒家的文章。但是，《醇言》附以儒家文章的意思，是否就是李珥真正的本意，这就难说了。他在这本书的末尾 40 章的总论部分中说：

“此书论上达处多，论下学处少，宜解上根之士，而中人以下，则难于下手矣。”[②]

从这种论述来看，《醇言》与其说是单纯的儒家内容，不如说是选拔出老子 81 章中难以理解之要谛，加以注解，以达到易于理解。其注释援引了以朱子为中心的许多儒家学说，来解释《老子》的内容，所以是儒家的解释，从这点来看，这本书是说明符合儒家思想的一本书。“以儒释老”，说的就是这一点。然而，李珥自己的目的并不在于从老子那里选拔并集中与儒家经典一致的地方，而是要说明老、庄是异端之学，在内容和理论方面只论上达处，却不容易理解其深远的意思。可以看出李珥的立场，即对真理的掌握不是儒家的专利。

就《醇言》40 章的内容来看，从 1 到 3 章是道体；第 4 章是心体；第 5 章是治己治人之始终；第 6、7 章是损啬论；从第 8 章到 12 章是损啬论的扩充；13 章是三宝说；从 14 章到 19 章是三宝

① 李珥：《醇言·跋文》。
② 李珥：《醇言·总论》

说的扩充；20 章是轻躁之失；21 章是清静论；22 章是用功论；23、24 章是全天之效论；25 章是体道的功效；从 26 到 35 章是治人之道及其功效；36 章是慎始虑终论；37、38 章是天道和益谦论；39、40 章是莫能行道论。这里，只看 1 到 3 章的体道就可知道李珥研究和理解老子之一端。

《醇言》1 章是选拔《老子道德经》42 章和 5 章里的中心部分，再重新编辑，并在原文上附上口诀，加以注解，研究道的造化性；《醇言》2 章是研究《老子道德经》51 章的前半部分，道的无对性问题，第 3 章是研究《老子道德经》37 章的第一节中道的体、用关系。所以把 1、2、3 章叫作道体章，把分散的老子之道集中起来加以注释，主要研究道的理论。下面看看《醇言》1 章的内容。

> "道生一，二生三，三生万物。
> 天地之间，其犹橐龠乎。
> 虚而不屈，动而愈出。
> 万物负阴而抱阳，冲气以为和。"

第一句是来自《老子》的 42 章，第二句、第三句是《老子》的第 5 章，第四句是来自《老子》42 章的一部分，使之相互连贯，重新编辑为一章。《醇言》1 章研究的是道的造化性。李珥在这里是说明朱子关于老子之道是太极，一和二是阴阳，三是阴阳之和（积），此阴阳之和，三生万物。

> "朱子曰，道即易之太极。一乃阳之奇，二乃阴之偶，三乃奇偶之积。其曰二生三，犹所谓二与一为三也。其曰三生万物，即奇偶合而万物生也。"①

---

① 李珥：《醇言》1 章注。

“天地之间，二气往来屈伸，……万物莫不以阴阳为体，以冲和为用。”[1]

这里，李珥把老子的道，理解为理（太极），而且在造化性、万物生成性的存在现象（物）当中研究气，把阴阳看作是万物之体。作为生成之机，把冲气之和看作生生之用。把阴阳和冲气看作是体和用，从而阐明万物生生之现象的存在方式。如果阴阳是气，冲气也是气的话，那么，李珥说的就是气的体、用关系。这就是把体和用理解为动、静，即现象的概念。那么，把道说成是太极的太极和被说成是体、用关系的气究竟有什么关系呢？可以说研究并解决这一问题的就是《醇言》2、3章的内容。1章以下之所以接着把道的问题分作几章来谈，其原因就在这里。第2章如果是说明道的绝对性，那么第3章就是说明这种道的现象存在方式，从而进一步说明道和现象，即太极和气的关系。李珥又以无为和无不为来说明道的体、用关系。

“道生之，德蓄之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之爵而常自然。”[2]

《醇言》2章移到了《道德经》51章的前半部分，来说明这里的道和德的关系。即道是天道，是“所以生物者”；德是道的形体，其形体不是别的，而是性。

“道即天道，所以生物者也。德则道之形体，乃所谓性

---

① 李珥：《醇言》1章注。

② 《老子》51章改为《醇言》2章。

也。”①

因此，没有道，人物就不能滋生，而没有德，又不能循理自养，从而阐明了道和德，万物的根源性和现象的存在根据。

“人物非道则无以滋生，非德则无以循理而自养。”②

第3章是引用“道常无为，而无不为”，来说明道的形而上的存在性，万物之根源的道之本体以及感而遂通的道之妙用，进而说明万物的现象和实象之间的关系。不过，这里有个问题，就是如何理解道的体、用和气的体、用关系问题。道的体、用关系是道和德的关系；气的体、用关系是阴阳和冲气的关系，当站在儒家的立场解释的时候，道和德相当于理，阴阳和冲气相当于气。所以，李珥是否认为本体论和现象论一旦分离，就成为另外的体、用关系呢。可是，从本体界和现象界不分离的合一这点来阐明一切真理，则是李珥的一贯立场，这里提出的哲学课题究竟是怎样的问题呢？

李珥所阐明的是，在道和德中，道是天道或太极，所以道即理；德是形体，是性，所以是禀赋状态下的道，即“气包理”之道，从而说明现象存在的可能根据。而且阴阳和冲气是气包理的万物之秩序，即存在状况。如果说阴阳是形而下的气，那么冲气就具有其形下（气）和形上（道）的关系性，而不是死物之气。所以就是“负阴抱阳，而冲气则运乎其间”。显然李珥把这个冲气理解为使形下、形上合一的统体之气。他正是想从这里看透老子哲学的要谛。所以在《醇言》21章注释了“清静为正”，就不落于动静一致之偏一。他说：

① 李珥：《醇言》2章注。
② 李珥：《醇言》2章注。

“清静者动静一致，故为天下正……言恐人之偏于静也。”[1]

所以，作为进入这一境地的体道之方法，重视克己、窒欲、静座、自守、谦虚、自牧、慈简等老子思想。

以上李珥对老子哲学的理解，是解释《道德经》，主要是儒家的学说，所以是站在儒家的立场深入理解老子的。这不能不说“以儒释老”就是李珥的《醇言》，是真正的见解。洪启禧从《醇言》的跋文里删去了反经悖理之句，选拔纯正的，再编为《醇言》。

然而，李珥的这种对老子的解释，其目的在于对老子理论乃至思想的接受和接近，而不是批判和排斥。对李珥来说，老子思想绝对不是异端的。也不是像洪启禧说的删去反经悖理的部分。《老子道德经》论述的经文上达处多，而下达处少，其目的不过是为了阐明难以理解之处，使一般人都能系统地、正确地理解而已。如果他不把老子的书（道德经）看成是圣书，绝不可能作到这一点。所以他说：

“（此书）……皆亲切有味，有益于学者，不可以为非圣人之书而莫之省也。”[2]

换句话说，把老子的书视为异端而远之，是因为不了解其上达处之奥妙，是愚者所致。李珥就是这么一种立场，从对道的解释中掌握儒家思想是理所当然的。李珥说，佛教或老子的其根本而又醇精的东西就是和儒家没有不同之处，所以能果断地吸收，并从儒家立场出发，寻求道家和佛教精纯思想的合一之处。这就说

① 李珥：《醇言》21章注。

② 李珥：《醇言·总论》。

明了李珥的学问立场。

2、李珥的道家哲学思想

李珥在《老子抄解口诀》即《醇言》的最后，表明了对老子思想的结论性见解。

“此书以无为为宗，而其用无不为，则亦非溺于虚无也。”[①]

结束了老子注释以后，在最后的总论部分，是对老子思想所下的结论。正如这里所看到的，他理解的老子哲学的核心之要谛就是“无为”。其“无为”并不是无所事是，想逃避、隐遁、虚无的无为，而是无不为的“无为”，是真正的为。那么，“无为而无不为”的意思，李珥又是如何具体掌握的呢？

李珥摘出《老子》37章开头的“道常无为，而无不为”，作为《醇言》的3章，并附上下面的口诀。

“道常无为，而无不为。”

这句话同时有道的本体和妙用两重意思。即：

“第三章言，道之本体无为，妙用无不为，是一篇之大旨也。”[②]

从这篇经文来看，道是主语，“无为，而无不为”是谓语，只能是说明道的。所以，“无为，而无不为”就是对道的理解。道常无为，同时也常无不为。道，是“经常”的道常之“常”，是随老子的“道”字。所以即使看成是道的同义语也无妨。

① 李珥：《醇言·总论》。

② 李珥：《醇言》3章注

“知常曰明，不知常，妄作凶。”[①]

常，只不过是超越时空永恒不变的道，是常道而已。其常道存在性的实际内容就是“无为，而无不为”。即超越时空而存在的常道之内容就是“无为，而无不为”。“无为，而无不为”也是常的意思。那么，“无为，而无不为”具体是什么意思呢？从表面来看，“无为”和“无不为”是相反的两个概念。这两个概念在意思上不可能具有原则上的同时的构造性。因为无为，就不能无不为；无不为，就不能无为。即，是A，还是非A才对，不可能是A，同时又是非A。一是为的否定，一是为的肯定。当同一个对象适用于相反的两个概念的时候，我们就会发现理论上的矛盾。

所以，在说明道的时候，其意思上的正当性无论如何首先为了摆脱逻辑上的矛盾，就应说明是“无为”，还是“无不为”。然而，老子却把两个相反的概念用一个“而”字连接起来，并要求同时说明。虽然是无为，同时又是无不为。当用“而”字把两个概念连接起来的时候，并不是无为任何时候也是无不为，既有无为的时候，也有无不为的时候，而是“无为”和“无不为”具有永恒的同时的构造性。无为，同时又是无不为。不是扬弃而是要求两个概念的矛盾乃至相反的关系。

这种矛盾乃至相反关系的表达，不仅是道家哲学，就是佛教哲学也经常出现。比如，色—空，有—无就是代表性的逻辑名词。色是有的世界，空是无的世界，是色不能是空，是空不能是色，逻辑很清楚，色即空，空即色。也说色（有）不色（有），空（无）不空（无）。周子的“无极而太极”也是相同的逻辑。这都和老子的“无为而无不为”的关系相同。然而，这种相反的两个概念的“同时构造性”最终会处理为一个问题的矛盾的两方面。东洋哲学，尤其是佛教哲学和道家哲学的真理追求正是在于统一这两个相互

---

① 《老子》16章的常即道。

矛盾概念的逻辑体系。佛教哲学的“二谛合明中道”的“中道”，庄子的道枢都是如此。道枢是冲气，李珥叫“冲和为用”，理解为动、静一致之要谛。用“无为，而无不为”来说明的道的内容，不是那种统一性以外的东西。李珥说无为是道的本体（静），无不为是道的妙用（动），体、用（动静）不二，是一，他是想从这里寻找动、静一致的统一性。体、用、动、静关系是一者之和的关系，是秩序的关系，绝不是矛盾的关系。李珥也把这种关系理解为作形而上、形而下的统一性。是想从本体和妙用的体、用关系中来掌握。说明其形而上是“上天之载，无声无臭”，形而下是“万物之生，实本于斯”，形而上和形而下是连接为一的，这正是其妙用。李珥的妙用不仅是“无不为”的意思，不仅是说形而下的世界，而在于无为和无不为，形而上和形而下的连接点，即统一性。李珥也把这一点理解为德。德，是道的形体，是所谓的性。他说：

“德则道之形体，乃所谓性也。”①

所以说是“非德则无以循理而自养”。这正是李珥的“自然”之意。无疑就是妙用。李珥也用“感而遂通”来表达。“感而遂通”和妙用在他看来是同义语。不过，如果妙用是道体上的自然之意，感而遂通就是捕捉体道上的，即认识论上的人内心之自然。因而，同时谈到“无思无为，寂然不动”。

“上天之载，无声无臭，而万物之生实本于斯。在人则无思无为，寂然不动，感而遂通，天下之故也。”②

老子虽把无为作为根本，却是不离虚无的无为，这是因为其

① 李珥：《醇言》1章注。
② 李珥：《醇言》3章注。

无为同时又是无不为；寂然不动，感而遂通是因为其妙用在无思无为之中。这是李珥掌握的老子的自然，是妙用。这和他性理学里的气包理的思想有相同的逻辑性。他虽说老子的道是太极，但并不在于理解太极之道，而是想抓住妙用的自然之意。他的性理学也一样，并不是要区别于气而研究理，而是理解气包理的妙用。此妙用和老子思想的自然之意没什么两样。把李珥的哲学看成主气哲学之倾向也就在这里。但是，李珥要掌握的自然之意思和性理哲学的问题之焦点并不在于理气的气哲学。对他的道家哲学的理解就在于此。

李珥像郑道传或权近那样，不是把道家哲学理解为气哲学，也不认为气外有理（道＝太极）。李珥好像根本没有把道家哲学的根本真髓放在儒家哲学和其他的高度来考虑。他的《老子》注解及其立场也是求同，然后重新分章，说明圣人的哲理，老子或孔子都是一，即一的真理。李珥无论是《醇言》各章的注解还是最后的总论，根本就没谈到一句关于老子和儒家的不同之处。只是其经文（老子道德经）多半是论述上达处，很少讲下达处，只是指出自己担心一般人难以理解其深奥的含义。所谓深奥的上达处，就是儒家的上达处。所以，李珥在于阐明其上达处之深奥和儒家的哲理并无不同。这种哲学立场更明确了栗谷哲学的位置及其性格。

从否定道家哲学方面来看，李珥不认为是异端之学而对其排斥或批判。反而认为是含有深奥的哲理，所以担心很多学者不能理解其深度。因此，李珥毫无顾忌地接受了道家哲学的理论。从《天道策》里也能看到他援引了老、庄的理论，其哲学体系可以发现和道家哲学、儒教哲学合一之处。

李珥的道家哲学思想可以认为其理解的焦点在于发现了和儒家哲学一致的地方。

## 四、朴世堂的老子、庄子研究与道家哲学思想

### 1、朴世堂的老、庄研究及其理解

西溪朴世堂（1629—1703）的《老子》注解书《新注道德

经》和《庄子》注解书《南华经注解删补》，在韩国可说是唯一的对道家经典的注解书。李珥的《醇言》也是对《老子》的注解，但那只是把他认为重要的部分抄录下来重新编成章节，再注解，这不能说是老子注解书，以后南塘韩元震的《庄子辩解》只概括了《庄子》内篇每篇的内容和思想，是一篇庄子哲学论文，而不是注释书。然而，朴世堂的《新注道德经》和《南华经注解删补》改变了原典的经文，或一句不漏地把《老子》的81章和《庄子》内外杂篇的33章逐字逐句像朱子的《四书注释》一样进行了解释和详细的分析。我国对哲学的争论和对思辨理论的追求虽说比较活跃，但能称得上哲学研究基础的、对经典的注释及其研究工作却比不上对儒家经典的研究。这是因为我国儒学传统地继承了宋学，其宋学只认为通过宋子的学论《朱子》注释，理解、研究经文才被继承为正确的学问，除此，不仅不需要寻求具有新的意义的工作，而且还不允许有任何朱子以外的注解。所以，韩国儒学对经文本身的直接理解研究，不如说是以朱子注释为基础的经文理解。韩国儒学之所以一贯是朱子学就在这里。这是韩国的特点，其特点既有长处，又有短处。因为没有对哲学研究基础工作经典注释进行重新整理的意图，而是从已有的朱子注释开始，所以其长处就在于能够形成有深度的哲学，以弥补朱子学的不足之处，其短处就是除了朱子学以外的任何理论或思想问题都不许提出，其学问范围非常狭小。韩国儒学如果不把以朱子学为正统基础的注释当作金科玉律，就会出现很多自以为是的注释，而不会很快出现对经文的理论研究。道家经典就能不受儒家的这种制约。这就是为什么朴世堂能对老、庄的经典作注释。换句话说，道家经典的情况是，王弼、河上公、林希逸等不管是谁，都不承认儒家经典里朱子所具有的权威，而想直接按照自己的意思去任意理解老、庄的经文。不认为某个人的注解就是金科玉律，所以老、庄的注释工作才有可能。朴世堂的学问态度就属于这一类。他对儒家经典也是，他作了《思辨录》从批判朱子学的眼光出发，尽可能地加

以注释，不认为儒学或朱子学就是全部的学问。不认为只有儒学才是全部的真理。所以就想通过注释老、庄来阐明其思想的真实意思究竟是什么。

朴世堂注释《老子》的理由，在序文里是如下表明的：

> "老子之道虽不合圣人之法，但老子的本意在于修身治人。他的话言简意赅，汉代以前尊重其道术，上能君主行恭默之感化，下能人臣行清静之政治。但到了晋代，狂诞的儒生只卖弄玄虚无实的空谈，其意渺茫，风俗紊乱。最后终于导致了晋室的倾斜。老子之道怎能是那样的呢？尤其是像林希逸这样的注释，谬误颇多，连十分之一也没理解。所以，现在正确地阐明其意，是想使后人不至于屡犯谬误。"

他说，如果懂了老子的真正意思，正确理解经文的内容，就决不认为是异端思想，和儒家也没有不同之处。问题只是其文章太简练，其含义太深奥，后人对其经文的真正意思不能深入正确地掌握。魏晋时代的玄学丢掉了很多老、庄的真正意思，宋代的林希逸注释也是十之八、九没有理解老子的本意。为了纠正其错误，表明老子的真意才作了注释。真理不可能是儒家的专利，道家哲学也不是区别于真理而无条件唾弃的学问，这就是朴世堂的治学态度。所以，在儒家来看，朱子的理论也可能是批判的对象，明确道家经典的真意，明确这在真理面前不可能是异端。李珥或朴世堂都是为了维护儒学，不是为了表明道家思想是异端，是错误的真理，他想阐明的是，真理是同时研究儒家和道家的。所以，李珥的学问态度也一样，但朴世堂说，真理就是我们要寻找的真正的东西，儒家或佛家不是局限于某个人的学术理论，而是看他在多大程度上更接近于真实和现实，并从中找到真理的标准，阐明其本意，这种工作就是治学之路，也是他们的治学态度。

2、朴世堂的道家哲学

朴世堂的老、庄研究在他了解了其真实含义以后，认为那绝不是异端思想，阐明了和儒教所追求的真理观并无不同，试图正确接近道家哲学。所谓正确接近，就是朴世堂在接近儒家哲学当中深入理解道家哲学。现在来看看朴世堂掌握的道家哲学的内容，即以最重要的几个概念为中心的一个侧面。

老、庄哲学最重视的概念是道和有、无的概念。道是什么？有和无又是什么？解决这些问题的工作，归根到底就是老、庄哲学的核心。朴世堂对道家哲学理解的核心也就在此。朴世堂是在体用为一的原理中掌握道以及有和无的。他说：

> "道者体，名者用。道以名为用，名以道为体，体用二者废一不可。"①

体用虽说也是佛教哲学里使用的解释论，但在儒家哲学里反而被看作是专用的解释论的原理。特别是性理学研究的解释学的逻辑方法。虽是以理气为中心的本体和现象的结构性侧面之解释。也是以心论上的性情为动静的体用论。当把体用说成是动静上的解释论时，这就像阴阳一样，不能不说是来自对现象存在方式要求理解的解释论。如果说阴阳是物象的空间上的解释论，那么，体用就是对物象的时间上的解释论。时、空概念就是其自体已经把现象的物象作为问题来研究。如果说体用不是动静以外的意思，那么就像阴阳一样，虽是把现象当作问题来研究，却是从时间上理解现象存在的方式，不能不是解释论。因为动静是现象的概念，即从变化的观点来看，就是物象的概念。但是，当体用是来自本体和现象关系中的解释论时，这时，和单纯说明物象的阴阳动静论就有差别了。因为阴阳动静从本体现象来看，是现象中的概念。然而，从体是静，用是动来看，也说明是阴静阳动，即阴阳、体用。

---

① 《新注道德经》1 章注。

在阴阳和动静的关系中，如果从时间上，即变化上说明阴阳，就是动静，从空间上的存在方式上看，动静就被说成是阴阳。体是静，用是动，其实虽然是体用论的基本立场，但是动静只是物象的概念，这样看来体用论就是现象的现象论，而不是本体论。但是，我们也在解释本体和现象的关系中使用体用论。那么，这时体用论的意思又是什么呢？当把理气、性情作为体用来研究的时候，理和性就是体，气和情就是用。这时的体、用就是理气和性情的关系。然而，这里最成为问题的是说掌握关系时的“关系”指的是什么意思。理气是说明掌握物的存在状况的构造，性情是掌握对心的存在状况的构造。这里所谓的构造不是别的，而是空间上的意思。统一这种构造的理气、性情两者为一，并从中产生的解释论，就是体用论。这统一的解释论就是动静上的理气、性情两者之间的关系。我们把这看作是体用论的解释方法。所以，体、用即便说的是研究本体和现象，从动静关系上研究，也就是变化（时间）上的统一的解释论，这从动静这点来看，也是基于现象的物象的解释论。但是，体用论具有区别于单纯的阴阳动静论，却并不是独立的两者，而是一个统一的关系。这时的所谓关系就是时间性。所以，理气不相离，或性情不二的统一关系中的解释论，就是体用论。那么，在体用论的基础上，朴世堂是怎样深入研究道家哲学的重要概念呢？

（1）道的问题

首先是解释道家哲学的基本概念。朴世堂一开始就用彻底的体用论的解释方法来研究道的概念。他说道和名有关，道是体，名是用。这里的体和用就是本体和现象。所以，朴世堂解释道和名就像儒家哲学把理气解释为体、用一样，是本体和现象两个构成，按照在动静上是体用论的统一的解释方法，想从新的意义上来研究道的概念。这就是区别于老、庄道、名的常道和常名。因此，朴世堂区别常道、常名和道、名，是否从体用论的统一上解释呢。换句话说，道和名，好像在理气哲学里只知道理气不相杂，而忘却

理气不相离一样，道和名是不同的本质和现象，本体离开现象不行，现象离开本体也不行，两者如一密不可分，这就是真正道的意思。他说：

> “道者体，名者用。道以名为用，名以道为体。体用二者，废一不可。故道而但可为道，则无其用而体不能自立，非所谓常道矣。名而但可为名，则无其体而用不能自行，非所谓常名矣。”①
>
> “体不离用，用不离体，有无两者，其本一而异其名，同谓之玄。”②

理解这种体用论的解释方法，和以王弼为中心的道家哲学的理解是有相当距离的。因为王弼系统里的老、庄学的学者们不是把道和名联系起来，用体用论去理解。王弼说，不是道和名的关系，而是从道和常道，名和常名的关系中，把两个概念的关系作为实相和非实相来研究。他说：

> “可道之道，可名之名，指事造形，非其常也，故不可道，不可名也。”③

把道和名看作体、用，道是道，名是名，按名来分是实相和非实相的问题，和一个一个地研究有相当的距离。从这里我们发现了关于道的概念的根本差别。因为前者是一个物象的本体和现象问题，或者是追究其根源，而后者则是把基础放在对一个物象的认识论的真伪上。当把一个物象概念化的时候，就是概念所具

① 《新注道德经》1章注。
② 同上书。
③ 《老子》1章王弼注。

有的意义与实相所具有的意义，更严格地说，是在于寻找概念和实相的区分点。所以，王弼是想用名号和称谓来区分道和常道，或名和常名，实相和非实相的问题。他说：

“有、无、玄的名号和称谓。”①

常道和常名如果是实相，道和名就是非实相，就都来自指事造形。来自指事造形，就像给实物照相一样，是说和实相的关系，但实相并不是其自体。所以，把道和常道，名和常名作为实相和非实相的问题，和把道和名联系起来，作为体、用问题，根本就是不同的理解立场。即便把本体和现象作为问题来研究，自然其概念所具有的意义不同。因为在把实相和非实相作为问题的认识论的基础上，实相是本质，是真相，来自指事造形的非实相就可能是现象。

（2）有、无的问题

道家哲学的第二个问题就是有、无的概念。老、庄的有、无是否是相对概念呢，这是一个重要的问题。当然，这里的有、无概念是《老子》1 章的有、无和 40 章的“有生于无”的有、无。这里说的老、庄的有、无不是相对概念。具有“有、无”意思的相对的有、无概念，老、庄都将其包括在有的概念里。所以，这里的有、无之有就只是相对的意思，不是判断概念上的“有、无”。只具有相对的意义，就是我们一般理解的有或无都包括在老、庄的有的概念中。所以，老、庄的有并不是我们所说的单纯的有。因此，无也不是相对于有的无，是超越相对的无。所谓相对，就是我们认识的对象，从经验世界到思维判断的一切概念象征。所以，“有、无”的有无如果是相对的概念，那么，不论是有是无，都是老子的有、无，因为是脱离相对，所以是和我们的认识，乃至经

① 参见牟宗三著，宋恒龙译《中国哲学的特性》。

验都无关的存在。这正是老、庄的道。

所以，道的内容就是无。是超越时空、超越视觉、听觉、触觉的经验的，是超越一切相对的。不是“有、无”的无。所以，道既不能说是有，也不能说是无，只是其内容。老、庄的有、无概念，朴世堂也不认为是相对的概念。

“常无云者，该上常道无名以言其体，于此欲以观至妙之理，包含万象，常有云者，该常名有名以言其用，于此欲以观至著之象，根源一理。”①

这和对道的理解不同，对于他来说，不能不是惊人的理解。因为儒家哲学的构思中的有、无概念是摆脱相对意义，没有任何意思。

然而，朴世堂确实把无理解为体，理解为道的内容；把有理解为用，理解为现象（名）的内容。无不是无，有虽是有，但不是单纯的有。朴世堂的这种有、无观不过是说明对来自道和名的体用观之道的异名而已。他这种对体用论有、无的理解是和以实相和非实相为问题来研究的有无观有着悬殊的差别。即王弼看到的老、庄的无，是实相，是实有的意思；有，和非实相，即假有的认识，乃至经验上的问题在层次上不同。

以上述几个中心概念为基础，看到的朴世堂对老、庄哲学的理解，表明了他一贯的立场。那就是立足于体用论的解释论立场。这种解释论的立场和儒家哲学找到了一致的地方，道家哲学其根本上和儒家一样，是基于修己治人之学的哲学，这就是他得出的结论。所以，从他对这种道家哲学的正确理解和接近当中，也能看到他对老、庄哲学的研究目的。

### 五、韩元震的庄子研究和道家哲学

① 朴世堂：《新注道德经》1章注。

1、韩元震对庄子的研究及其理解

韩元震对庄子的研究和朴世堂或李珥著述《老子注解》(《醇言》)的立场完全是从不同角度出发的。李珥只是努力理解老子哲学的深奥之处，指出了难以理解的地方，其哲学的根本思想绝不是和儒家哲学有什么本质上的不同。所以，他提出用儒家哲学方法理解老子深奥的哲学的可能性。李珥对老子哲学的理解，作为直通上达处的哲理，在于它是难于下手的、很难的哲学，对于不能渗透其哲理的人来说，很容易说成是虚论，是空论，能够正确理解其理论深度的话，绝不会说是虚论。他说：

“此书以无为为宗，而其用无不为，则亦非溺于虚无也。”①

说是难的哲学和说是错误的哲学，其立场是不同的。因为难的哲学只要找到其理解的方法，就不难了，错误的哲学就成了批判和攻击的对象。李珥只把道家哲学，尤其是老子哲学的哲学理论理解为困难的哲学，不认为其内容是错误的。所以，李珥著述了《醇言》，作为理解老子哲学的方法，无论在其注释或总论里，没有发现一处是对老子哲学的批判，或指出的错误。

然而，韩元震的情况就不同了，研究庄子的立场就不一样。一句话，韩元震研究的《庄子辩解》就在于指出了庄子哲学的错误之处。他撰述《庄子辩解》，阐明了近理大乱的道家哲学内容和理论，抱着一种使淫邪之说不能流于天下的使命感。他说：

“余曰，余虽力微，不能焚绝其书，顾何忍为笺注，虽甚不腆，亦何可甘心为周之所谓万世一遇之圣人欤，君觉曰不然，是书之行于天下久矣。今不可以焚绝，既不能焚绝，则

① 李珥：《醇言·总论》。

无宁就其书而明辨之，使其被淫邪遁之说，无所遁于天下后世，亦岂不为吾儒之一大快事也。”①

这是韩元震在序言里表明自己对《庄子笺注》的立场。然而，并不是因此就说韩元震一贯是只知道指出庄子哲学的缺点。从他同时分析其理论的优缺点来看，笺注《庄子》的治学态度之目的，并不只是一定为了否定庄子哲学。

表明韩元震笺注《庄子辩解》动机的序言里，一方面阐明庄子的理论是近理大乱，又直接引用庄子论述六经的话，感叹在程、朱诞生以前，像他那样对六经能下正确定论的还没有，赞扬庄子的学问正确渗透了圣人的意思，进而达到深奥之境地。他说：

“又按庄生论六经之旨曰，诗以道情性，书以道政事，礼以道行，乐以道和，易以道阴阳，春秋以道名分，程朱未出之前，能以一言提其纲而论之，未有若是之明且尽者也。然则周之学，不可谓不深矣。其于圣人之意，亦不可谓不知也。”②

“特于其本源上达处，有所未及者而肆言之，故其弊，遂至于为异端贼道之甚者矣，学之不可不达本源也。”③

然而，与表明这种见解相反，深入内容，逐一对笺注详细推敲，就决不是把庄子只理解为异端贼道之说，而且不只一处提到了只有庄子哲学才有深奥远大的上达处。韩元震对庄子的否定，与其说在于庄子的经文，不如说是在于诸家对其经文的注释更为不满。

① 韩元震：《庄子辩解》。
② 韩元震：《庄子辩解·序》。
③ 同上书。

韩元震的《庄子辩解》只笺注了《庄子》内篇的7篇。内篇是《庄子》最重要的部分，因为懂了内篇就自然能懂外篇（15篇）、杂篇（11篇）。他说：

“遂令执笔书之，尽内篇而止，盖以内篇既明，余不得解说而明矣。”①

笺注的方法是在每篇的开头先阐明其整个大意，然后分节论述其经文，同时把每句的意思和整体的内容联系起来加以详细分析。韩元震笺注的《庄子辩解》，像他的书名一样，不是像朱子注释经书，或郭象的《庄子注解》的那种注释书或集注书。而是每篇都是一个独立的哲学论文式的著述。

2、韩元震的道家哲学思想

《庄子》中最核心的哲学内容可以说是齐物论和逍遥游篇。齐物论和逍遥游两篇具有重要的意义，它概括了庄子的全部思想。韩元震的《庄子辩解》，可以说是抓住了这两篇庄子哲学的核心。以这两篇的笺说为中心，看看韩元震所理解的道家哲学思想之一端。

韩元震和郑道传一样，说儒家是理哲学，庄子哲学是气哲学。韩元震认为气就是物。他说：

“程先生以理言，周以气言，程先生以物性言，周以物论言，此其不同也。”②

儒家哲学和道家哲学的差别就在此。儒家是理一分殊的哲学，道家是气一分殊的哲学。他说：

---

① 韩元震：《庄子辩解·序》。
② 韩元震：《庄子辩解·齐物论》。

“在吾儒见处，则一本万殊，皆理也。在周之见处，则一本万殊，皆气也。”①

“理一于善，气杂于善恶，故以理齐之，则事事物物之上一循天，则无一毫私意之间隔，而万物直得其齐矣。以气齐之，则事事物物之间，真妄是非错杂混淆。其所以齐之者，不过以私意强之，而万物终不得其齐矣。此朱子所谓弥近理而大乱真者也。”②

韩元震的《庄子辩解》核心就在这里。那么，韩元震指出的气的意思是怎样规定为庄子的物论呢，而且这和无又有什么关系呢，下面具体来看一看。

庄子物论的物，是随时变易而存在的各种各样的现象，韩元震是从两点上考察物的。他说：

“物论犹众论也，（齐物论）言合众论而为一也。”③

知识，言议都是物论。天籁天之所吹也，是众口之言，……吹万言天籁，吹万即众口之言，而所谓物论也。所以齐物论的物论就是众论。言议知识就是阐明其物论。其实，物，没有大的意思，论，有其着眼点。言议知识是人具有的各种想法，即思维、判断等等，这指的是发自自己主观的是非争执的争论。这种多样的自己主张的争论就被看作是物论。

那么，这种众论，即物论的根据是什么，来自哪里？他说：

“事物之日接于心，物论之所由生也。”④

---

① 韩元震：《庄子辩解·齐物论》。

② 同上书。

③ 同上书。

④ 同上书。

心在于接物，接物感动之不同，物论之所以有不同。物论至纷而不过是是非两端，是非之兴，又不过原于七情之感应。

然而，韩元震研究的是问题的核心焦点并不在于情，而在于物论的本来真面目是什么。当然，物论是源于知识言议的是非善恶，虽然叫作众论，但只用这个意思是不能理解庄子哲学的核心齐物论的。齐物论的齐是一。他说：

> “齐一也，故齐物论言合众论而为一也。”①

一，虽然有“合而为一”的一的意思，但作为根源的意义，有必要注意的是一有“气一分殊”的气一之意。即，把齐物论理解为气一分殊。物论是分殊，不是气以外的东西。再者就是，齐物论在于气的理解。

韩元震特别是从能和所能的关系上来看物论的。他说：

> “盖读此篇（逍遥游）者，当知能与所能之辨，……道之大，即所谓所能也。用之大术，即所谓能也。”②

所谓能，就是心论上的物论，所能，就是有对象的世界上的物论。可以说，这是韩元震掌握的物论的两种意思。和佛家的能、所一样。但是，韩元震对物论的能和所能的区别，就在于他想阐明来自逍遥游篇的大小之辨的物论。鹍鹏和蜩鸠，鹏程之远和野马之气息的大小之辨以及大知小知的善恶之辨等，小大对错的主张都是以“对说”为问题的物论。在这里，能，即心论上的“对说”是比较意识，所能，即有对象的世界的“对说”是比较意识

---

① 韩元震：《庄子辩解·齐物论》。
② 韩元震：《庄子辩解·逍遥游》。

的对象。心论上的物论是“言议知识”，其言议知识是从“接物上”兴起的七情，七情不过是心的“分殊的状态”。然而，物论的意义并不在于那种心的分殊状态的本身。大小对错“对说”的大小之辨和善恶之辨的比较意识更有问题。从比较意识产生的心的分殊状态是以言议知识的判断出现的。这就是韩元震物论的第一个意思。就是“言议知识，即所谓物论也”。“天籁所吹，即万众口之言，而所谓物论也”。所以，提出齐物论正是这个比较意识的消灭，是以否定对说而表现的。他说：

> “盖叹世人之不知道，而齐物之意亦寓其中，化声相待言，是非待言语而辨也。若其不待言，与其待言语而辨，是非如何，其如两忘而不相待也。”①

丧我是齐物的意思就指的这个，不知、无知、两行、不辨、物化、两忘都是齐物的意思。而且，所能的物论之意，是来自比较意识的对象的实在之物，是来自和我的分离。这是物的第二个意思。能和所能，即彼与我的对说和比较意识的对象性是物的两种意思。但是，心论上的物论，是从接物而来，所以其物论本来就在于对象，现象就是那样，所以随着现象和接物的不同，所感也不同。因此，能的物论起因于所能的物论。从能和所能的这种关系中来掌握物论的含义，不是别人，正是韩元震。

但是，所能的物论又是从能的物论而来，所能的物论不是另外的单独存在。多样性和区别、判断是非、善恶，都是心论上的比较意识，起因于以对说形式出现的判断，不是离此而另外存在的，“是非源于七情”，“是非本于心”就是这个意思。然而，这又是情，不是只用心就行。从接物开始。正是在这里，物论的意义在心论上所能上产生了一切问题，找出那种物论起因的是气，气

① 韩元震：《庄子辩解·齐物论》。

的问题之所以成为其核心也就在于此。气一分殊的问题也在这里才有意义。

那么，怎样理解气呢？这就是心，是一，是虚，是无，是道，是真君，是天倪，是道枢，是物。其中，特别是说到心的时候，说的是来自人的心论，即能的物论的真面目；说是道，指的是来自万物，即所能上的物论的真面目；虚、无，说的是来自无声无臭，无色无形；一，意思是不是虚的实；天倪和道枢，说明其妙用。但是，这一切都指称一气。那么，再看看韩元震说明的气的内容，以及那种名称的意义。

韩元震所说的气是阴阳动静。这就是阴中阳，阳中阴，或是动中静，静中动的气之构造。因而，是“动静无端”，“阴阳无始”，“阳为事物而阳前有阴，则阴亦事物”，动为事物，而动前有静，则静亦事物，岂有无物之时。气的意思分明是形而下的问题。所以，韩元震也指出了庄子哲学气论的立场是错误的。那就是庄子哲学的气和道是否是相同的概念。即“未始有物为道”的道，和“有物即气”的气，指的是什么。

可以看出，就物论的意思从能和所能而来，能是主体，所能是客体来看，韩元震是从两方面进行考察的。心论上的争论是能的物论，现象的存在，生生化化的客体对象是所能上的物论。两种意义的物论归为一就是齐物论的意思。但是，齐物论的意思也是主体的心论上的齐物和所能上的现象存在（物）的齐物，这表明最终会归为一，就是齐物。所谓一是什么。庄子说是道，其道不是别的，而是气。所以，他说：

“万殊之归于一本也，万物出于一，而复归为一，故至人之体是道者，必齐万物，而为一也。”[1]

---

① 韩元震：《庄子辩解·齐物论》

庄子主张是废分殊归一。所以，说是“不辨即齐物”，“齐物之道在于无知”，“道之本于无”。因而说虚静，说丧我、两忘。这都是放弃相对性，成为一的意思。一就是气。韩元震指出庄子的这种理论有其突出之处。

他指出庄子的错误之处在于齐物思想里的善恶是非全然不成其为问题。而且，寻求虚静到达一，其中的一不知是否理在。这就是把气说成是善恶不分，只说不分辨、无知、混沌。他说：

> “吾儒所谓真君之心，包性命而言，庄周所谓真君之心，持灵觉而言，性命一于善，灵觉无分于善恶，此所以语同而实不同也。”①

这就是物化，物我为一。然而，“以理御气”才能达善。庄子却不提理，又说气不能治理。庄子说气，其气澹一清虚，虚静虚明，其气的本体不知是否是善，这是因为不懂气的本质，其气质之性是清浊粹驳的。这不能是性，这是韩元震的主张。

韩元震对庄子的看法是，作为气哲学，不知其气统御于理，不懂其气的本质不是虚静，动静阴阳都是气。而且，佛教也是从老、庄的气哲学里找其根源的。这就是韩元震的立场。

---

① 韩元震：《庄子辨解·齐物论》。

# 第三章　道家哲学研究的停滞及其变化

韩国的道家哲学没有承师而来或形成学派。只是偶尔有几个学者对老、庄的关心和研究使对道家哲学的关心增色不少，奠定了治学的基础，但在韩元震、徐命膺、洪奭周以后，就找不到这种关心，当然更甭提留下研究学问业绩的学者。从思想史的发展和性质来看，进入朝鲜朝后期，西方的学问和阳明学一起被传入和吸收，掀起了强烈的实学派的改革思想等，因为是掀起正面批判传统的朱子学的学风，道家哲学研究也比以前有所活跃，但在表面上却不露痕迹，以至于直到今天对老、庄学的研究乃至理解都被看作是异端学，接近儒家哲学的思想却从未见引起特别关心的契机，所谓外来思想的西学之更大的异端思想，一旦潮水般地涌来，一切关心便都转向那里，因为引起了与此有关的接受还是拒绝西学这两方面的关心。所以，剔除邪学，拥护、保存正学的斥邪卫正，比朝鲜朝初期的辟异端的趋势更猛烈，其目标只有西学思想一种。对老、庄学的关心就向后推迟了。一切思想无论是不是异端，都受到直接的某种强烈的刺激，从而能够进入表面化，成为实质性研究的对象。然而在韩国，道家哲学实际上从来也没有得到过直接的、挑战性的关心契机，接受挑战的学者有时也不理解对儒家哲学挑战的学问。

韩国的道家哲学思想虽然被说成是异端学，表面上的研究工作一直停留在无进展的状态，但在实际的精神生活中，却有一种强烈吸收的感觉。所以，除了郑道传和权近以外，李珥、朴世堂、韩元震比起他们具有的断绝和拒斥异端学的使命感，更是从心底里为研究老、庄哲学开辟了一条正确的理解之路，正当地接受之

路。在接近儒家哲学当中，研究老、庄哲学的韩国道家哲学的特征就在这里。

对道家哲学的这种接受乃至实际的要求，后来并没有继续出现积极研究的勇敢学者，政治、社会条件形成了都不想从学术上掌握资料这种忌讳现象的趋势。但是，老、庄哲学被理解为气哲学，这种哲学理论的思考羁绊实际上影响了主气论者确立自己的理论。尤其是唯气论者的气论，直接谈到了老、庄，或者是否引用的问题，这是在和唯理论者对立、争论当中对异端学的忧虑，而更加忌讳，如果没有那些弱点，那么在和道家哲学的气论进行比较研究的时候，也就不会没有寻找自己立论根据的倾向了。

如前所述，进入朝鲜朝后期，道家哲学的研究虽然在表面上已经消失，但政治上的不安和在社会的混乱中进入动荡后期的道家哲学不被当作哲学，实际上是带有道教性质的宗教形式，而渗透到新兴的宗教之中，变为宗教理论的基础。但这并不是从古代就流传在民间信仰中的标准道教，而是在三教综合的旗帜下，摆脱求福祈禳的迷信因素，有合理的理论而被接受。其明显的宗教性质也是修心炼性的最重要的一点。作为流传至今的宗教，能找到其痕迹的有东学和大　教、正易学派、甑山教等新兴宗教。这些新兴宗教的教理，虽然都一致标谤是通理儒、佛、道三教的完全宗教，其宗教的基本理论最多的还是道家思想，这是不能否认的。

# 执笔者介绍

## （按韩国语字母顺序）

**琴章泰**（1944—　　）：汉城大学宗教学科教授。毕业于汉城大学宗教学科及成均馆大学院，哲学博士。著作有：《儒教和韩国思想》（1980），《韩国儒教的再照明》（1982）《儒学近百年》（1984）。

**金吉焕**（1942—　　）：旅美，原忠南大学哲学科教授。毕业于忠南大学哲学科，同大学院及高丽大学大学院。著作有：《朝鲜朝儒学思想研究》（1980）、《韩国阳明学研究》（1981）。

**金炯孝**（1940—　　）：国会议员，原西江大学哲学科教授。毕业于汉城大学哲学科及比利时卢贝大学大学院，哲学博士。著作有：《为了和平的哲学》（1975）、《接近现实的哲学》（1976）、《韩国思想散考》（1976）。

**裴宗镐**（1919—　　）：圆光大学哲学科教授，原延世大学文科大学教授。毕业于京城帝大学哲学科。著作有：《韩国儒学史》（1974）、《韩国儒学的课题和展开》（1979）。

**徐景洙**（1925—1986）：原东国大学印度哲学科教授。毕业于汉城大学宗教学科及东国大学大学院。著作有：《世俗的道路，涅　的道路》（1966）、《印度佛教史》（1978）。

**宋恒龙**（1940—　　）：成均馆大学东洋哲学科教授。毕业于成均馆大学东哲科及该大学院，哲学博士，著作有：《老、庄中的知的问题》（1976）、《百济的道家哲学思想》（1977）。

**慎镛厦**（1937—　　）：汉城大学社会学科教授，毕业于汉城大学社会学科及该大学院，文学博士。著作有：《独立协会研究》（1976）、《朴殷植的社会思想研究》（1982）、《申采浩的社会思想研究》（1984）。

**申一澈**(1931— )：高丽大学哲学科教授。毕业于高丽大学哲学科及该大学院，哲学博士。著作有：《申采浩的历史思想研究》(1981)、《韩国思想序说》(1975)。

**刘明钟**(1925— )：东亚大学哲学科教授。毕业于庆北大学哲学科及高丽大学大学院。著作有：《韩国思想史》(1981)、《韩国的阳明学》(1983)、《朝鲜后期性理学》(1985)。

**柳炳德**(1930— )：圆光大学教学科教授。毕业于圆光大学教学科及全北大学大学院，哲学博士。著作有：《韩国宗教》(1973)、《圆佛教和韩国社会》(1977)、《转折期的宗教》(1985)。

**柳正东**(1921—1985)：原成均馆大学儒学大学教授。毕业于成均馆大学东洋哲学科，哲学博士。著作有：《阳村研究》(1968)、《退溪的生涯和思想》(1974)。

**尹丝淳**(1936— )：高丽大学哲学科教授。毕业于高丽大学哲学科及该大学院，哲学博士。著作有：《退溪哲学的研究》(1980)、《韩国儒学论究》(1980)、《东洋思想和韩国思想》(1984)。

**李萁永**(1922— )：东国大学印度哲学科教授。京城大学史学科修学，毕业于比利时卢贝大学大学院，文学博士。著作有：《元晓思想 I)(1967)、《韩国的佛教》(1975)、《佛教概论》(1977)。

**李楠永**(1938— )：汉城大学哲学科教授，毕业于汉城大学哲学科及中国国立台湾大学大学院。著作有：《儒家的人间观与现代》(1982)、《茶山丁若镛的理气论》(1982)、《茶山的经世思想》(1986)。

**李乙浩**(1910— )：国立光州博物馆长。前全南大学哲学科教授。毕业于京城药专。哲学博士。著作有：《茶山经学思想研究》(1966)、《茶山学的理解》(1975)、《韩国改新儒学史试论》(1980)。

**秦教勋**(1937— )：汉城大学国民伦理科教授。毕业于汉城大学哲学科及澳地利维也纳大学大学院，哲学博士。著作有：《哲学的人间学研究 I》(1982)、《哲学的人间学》(译，1977)。

**车柱环**(1920— )：檀国大学东洋学研究教授。原汉城大学中文科教授。毕业于汉城大学中文科及该大学院，文学博士。著作有：《唐乐研究》(1976)、《韩国道教思想研究》(1978)。

**蔡洙翰**(1924— )：岭南大学哲学科教授。毕业于庆北大学哲学科及该大学院，哲学博士。著作有：《佛教和国民伦理》(1978)、《从佛教的立场看社会参与和新村运动》(1979)。

**崔东熙**(1925— )：高丽大学哲学科教授。毕业于高丽大学哲学科及该大学院，哲学博士。著作有：《安鼎福的西学批判》(1976)、《茶山的神观》(1977)、《茶山的人间观》上(1978)。